BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
12
22 D
16

Ex Bibliotheca
majori Coll. Rom.
Societ. Jesu
M

I

# REPONSE

*AU LIVRE QUI A POUR TITRE*

## P. DANIELIS HUETII,

Episcopi Suessionensis designati,

## CENSURA PHILOSOPHIÆ CARTESIANÆ.

*Servant d'éclaircissement à toutes les parties de la Philosophie, sur tout à la Metaphysique.*

*Par* PIERRE SILVAIN REGIS.

BIBLIOTECA VAZ. ROMA. VITTORIO EMANUELE.

A PARIS,
Chez JEAN CUSSON, ruë saint Jacques, à l'Image de saint Jean Baptiste.

M. DC. XCI.

*Avec Approbation & Privilege du Roy.*

12. 22. D. 16

II

# REPONSE

## *A LA CENSURE*

## DE LA PHILOSOPHIE

## DE Mr. DESCARTES.

---

A

MONSIEUR LE VICOMTE

## DE MONTAIGU.

### *PREFACE.*

LES Ecrits de Mr. Deſcartes ont cela de commun, MONSIEUR, avec tous les ouvrages extraordinaires, que lors qu'ils ont commencé à paroître, ils ont eſté preſque univerſellement rejettez de tout le monde. Mais enfin ils ont inſenſiblement diſpoſé les eſprits &

les cœurs à les recevoir ; & la verité s'y eſt tellement manifeſtée, que leurs plus grands ennemis ſont devenus, & deviennent encore tous les jours leurs protecteurs.

Les Meditations Metaphyſiques de Mr. Deſcartes furent d'abord dediées à la Societé de Sorbonne, qui fit choix de perſonnes ſçavantes, judicieuſes, & deſintereſſées pour les examiner. Mr. Arnaud en particulier les ayant reçuës du P. Merſenne, les examina auſſi, & propoſa enſuite des difficultez qui ont eſté miſes depuis au quatriéme rang parmi les Objections qui furent faites preſque en même temps par un grand nombre de Sçavans, à qui Mr. Deſcartes avoit envoyé ſes Meditations pour eſtre examinées avant que de les mettre ſous la preſſe.

Ces objections furent en ſi grand nombre, & ſi differentes, que Mr. Deſcartes oſa dire qu'il ſeroit difficile aprés cela d'en propoſer qui fuſſent nouvelles, & qui n'euſſent pas eſté touchées par quelques-uns de tant & de ſi excellens Auteurs. C'eſt en effet ce que l'experience a confirmé depuis : car bien que de temps en temps il ſe ſoit élevé des perſonnes qui ont attaqué la doctrine de Mr. Deſcar-

tes, il faut avouër pourtant qu'ils n'ont apporté aucunes raiſon nouvelles ; ils n'ont fait que rebattre les premieres objections ; ou s'ils ont dit quelque choſe de different, cela a paru plus digne de pitié que de réponſe. Delà vient que les Diſciples de Mr. Deſcartes ont gardé le ſilence à l'égard de ces perſonnes, ne doutant point que de tels ouvrages ne deuſſent ſe détruire par eux-mêmes ; en quoy l'on a bien vû par les ſuites, qu'ils n'ont pas eſté trompez.

Entre les derniers Auteurs qui ont écrit contre Mr. Deſcartes, les deux plus conſiderables ſont Samuël Parker, Archidiacre de Cantorbery, & Mr. Huet nommé à l'Evêché de Soiſſons, & depuis à l'Evêché d'Avranche. Comme ils ſont l'un & l'autre diſtinguez par leur merite perſonnel, par leur doctrine profonde, & par la dignité de leurs emplois, on n'a pas cru que leurs objections deuſſent demeurer ſans réponſe comme celles des Antagoniſtes vulgaires de Mr. Deſcartes.

Mr. Le Grand, fameux Carteſien, a répondu aux difficultés de Samuel Parker, dans un livre qui a pour titre : *Apologie de René Deſcartes, faite par Anthoine le Grand contre Samuël Parker Archidiacre de Cantorberi*, imprimée à

I ordres l'an 1679 : Et vous m'obligez aujourd'huy, MONSIEUR, à répondre aux objections de Mr. Huet.

Je dis, MONSIEUR, que vous m'y obligez : car vous sçavez combien de fois vous m'avez demandé ce que je pensois de ces objections, & combien de fois je vous ay répondu, qu'elles me paroissoient extremement fortes, & bien concertées. Vous inferiez delà, que j'estois obligé d'y répondre : vous disiez, qu'ayant à peu prés les mêmes Principes que Mr. Descartes, je ne pouvois abandonner sa défense sans negliger la mienne ; que Mr. Huet par son credit & par son éloquence, avoit imposé aux plus habiles gens, & que tous les esprits mediocres croyoient que ç'en estoit fait de la doctrine de M. Descartes, puis qu'un si grand homme s'étoit declaré contre elle. J'opposois à cela, que ces sortes de réponses sont difficiles ; que le succez en est douteux ; qu'on s'ennuye d'ordinaire en les lisant, surtout quand la satyre en est bannie, comme elle le sera toujours de tout ce que je feray. Vous repliquiez que vous estiez garand de l'évenement ; que je venois de faire imprimer un corps entier de Philosophie qui rendoit ces matieres plus presentes à mon esprit ; que je les devois ma-

nier avec plus de facilité qu'un autre ; que les réponſes que j'avois faites à quelques Articles particuliers, & que vous aviez vuës, vous avoient paru claires & faciles ; qu'elles eſtoient de la portée de tout le monde, & que même elles ſerviroient d'éclairciſſement à toute la Philoſophie, & particulierement à la Metaphyſique.

Je n'ay pû reſiſter à tant de raiſons, MONSIEUR, mais j'ay cedé ſur tout au deſir que j'ay toujours eu de vous obeïr ; car il m'a paru que vous vouliez abſolument que je miſſe la main à l'œuvre. En effet à qui dois-je obeïr plutoſt qu'à vous, dont je reſpecte le rang & la qualité ? Qui dois-je écouter plutoſt que vous, dont la prudence & le bon conſeil me ſont connus par de ſi longues experiences ? Et à qui dois-je me rapporter du Jugement de cet Ouvrage plutoſt qu'à vous, qui avez une parfaite connoiſſance de la Philoſophie, & qui excellez aux Mathematiques ?

Pour proceder donc à cette Réponſe avec le plus d'ordre qu'il me ſera poſſible, je tâcheray de ſuivre l'Auteur pas à pas. Pour cet effet, je diviſeray chaque Chapitre de ſon Livre en ſes Articles, & je répondray en ſuite à chaque Article ſelon

l'ordre qu'il aura eſté propoſé ; obſervant toujours cette regle, que je mettray au commencement le propre Texte de l'Auteur traduit en François, pour la facilité de ceux qui n'entendent pas le Latin. Cette Traduction ne répondra pas à la verité à l'élegance du Latin de Mr. Huet (car perſonne n'écrit auſſi bien que luy en cette Langue :) mais je tâcheray du moins de faire en ſorte que mes expreſſions répondent exactement aux penſées de l'Auteur ; afin de ne diminuer en rien la force de ſes argumens. Je ne traduiray pas même les Articles tous entiers ; je ne mettray de chacun que ce qui regarde le fond de la doctrine de Mr. Deſcartes ; car pour ce qui concerne ſa perſonne, ſa vie, ſes mœurs, &c. je me contenteray de le marquer par des lignes ponctuées.

Et parce que dans chaque Article, il y a d'ordinaire pluſieurs raiſonnemens differens ; pour faire que le Lecteur ait plus de facilité à rapporter chaque réponſe à ſon argument ; je mettray à la tête & de l'argument & de la réponſe, une même lettre italique, qui marquera le rapport qu'ils ont enſemble.

Au reſte, je ne doute pas que mes réponſes ne paroiſſent trop courtes à ceux

qui voudront ſimplement les comparer avec le Texte de l'Auteur article par article : mais ils doivent conſiderer que mon but n'a pas eſté de répondre à chaque mot, mais ſeulement à l'eſſentiel de chaque raiſonnement ; ce que j'ay fait ſouvent en peu de paroles. Que ſi l'on trouve que je ne me ſois pas aſſez expliqué pour me rendre intelligible, je ſeray obligé d'avouer franchement que je me ſuis éloigné de mon but, qui n'a pas eſté de devenir obſcur par ma breveté, mais ſeulement de devenir moins ennuyeux ; & de plaire à mon Lecteur, en laiſſant quelque choſe à ſon intelligence.

## *Fautes à corriger.*

Page 36. lig. 18. 66, *liſez* 96.
Page 60. lig. 30. qu'ils, *liſez* que les Geometres.
Pag. 84. lig 15. &, *liſez* eſt.
Page 88. lig. 11. approuvent, *liſez* apperçoivent
Page 106. lig. 11. de, *liſez* dans
Page 126. lig. 8. ſe contredire, *liſez* leur contredire. *La même faute ſe trouve à la réponſe.*
Page 142. lig. 19. de penſées, *liſez* de penſer.
Ibid. lig. 29. parler, *liſez* penſer.
Page 146. lig. 29. ſe puiſſe, *liſez* puiſſe.
Ibid. lig. 30. en, *liſez* ſe.
Page 169. lig. 23. ſent. *liſez* connoît.

# CENSURE
## DE LA PHILOSOPHIE
## DE DESCARTES,

*Faite par Pierre Daniel Huet, nommé à l'Evêché de Soissons.*

### Réponse a ce Titre.

Je ne m'arrêteray pas, Monsieur, à examiner le titre de ce Livre: je croy qu'il vous importe peu de sçavoir ce que veut dire icy le mot de *Censure*; s'il signifie un simple jugement, ou une vraye condamnation de la Philosophie de Mr. Descartes. Et en effet, pourquoy vous importeroit-il, puis que vous ne reconnoissez Mr. Huet ni pour Juge, ni pour Examinateur legitime des Ouvrages de ce grand Philosophe?

# PREFACE.

## *CENSURE DE LA PHILOSOPHIE de Deſcartes. A Mr. le Duc de Montauſier, Pair de France.*

VOus m'avez demandé ſouvent, Monſieur, ce que je penſois de la Philoſophie de Deſcartes, qui a eſté ſi bien reçuë dans ce ſiecle, qu'il ſemble qu'elle ait aboli toutes les autres. Ayant connu que je ne l'approuvois pas, vous m'en avez demandé ſouvent la raiſon; & je vous l'ay propoſée ſelon les occaſions, tantoſt en peu de paroles, & tantoſt par de longs diſcours; mais toujours avec ſincerité, &c.

## RE'PONSE A LA PREFACE.

Je ne m'arrêteray pas non plus, Monſieur, à l'examen de la Preface; car qu'importe de ſçavoir les motifs qui ont porté Mr. Huet à écrire contre Mr. Deſcartes? Cela certes ne nous regarde point, nous qui n'avons pour but que de deffendre le fond de la doctrine de ce Philoſophe contre les objections de Mr. Huet.

RE'PONSE.

# RÉPONSE

## *AU LIVRE QUI A POUR TITRE,*

## P. DANIELIS HUETII,

Episcopi Suessionensis designati,

## CENSURA PHILOSOPHIÆ

Cartesianæ.

---

### CHAPITRE I.

*Où l'on examine le sentiment de Descartes touchant le doute, & touchant cet argument* : Je pense, donc je suis.

### CENSURE. ARTICLE I.

DESCARTES a posé le doute pour fondement de toute sa Philosophie. (*a*) Et il ne veut pas que nous doutions legerement, & en passant, mais de telle sorte que nous tenions pour incertaines, & même

pour fauſſes, non ſeulement toutes les choſes qui nous ont paru auparavant douteuſes ou vraiſemblables, mais encore celles que nous avons regardé comme tres certaines; ſans même en excepter les principes qui ſont connus par eux-mêmes & par la lumiere naturelle, tels que ſont ceux-ci, Deux & deux font quatre, Le tout eſt plus grand que ſa partie.... Il établit encore pour maxime de regarder comme des fictions de l'eſprit les corps que nous voyons, que nous touchons, & le monde même qui nous environne; il veut encore que nous ſoyons incertains ſi nous ſommes nous-mêmes, & par ce moyen il établit un doute ſi general qu'il ne lui reſte rien dont il ſoit aſſuré.

## RE'PONSE A L'ARTICLE I.

Il eſt vrai, Monſieur, que Mr. Deſcartes a commencé ſa Philoſophie par le doute, & que dans toute ſa premiere Meditation il a établi les raiſons qu'il avoit de douter de tout ce qu'il croyoit eſtre parvenu à ſa connoiſſance par les ſens, ou par ailleurs: mais il n'a jamais poſé le doute pour fondement de ſa Philoſophie.

Par le fondement de la Philoſophie Mr. Deſcartes & tous les Philoſophes entendent une verité ſimple & connuë par elle-même ſur laquelle toutes les autres veritez de la Philoſophie ſont appuyées; & nous n'entendons par le doute de Mr. Deſcartes qu'une ſimple ſuſpenſion de ju-

gement à l'égard de tout ce qu'il croit ſçavoir, pour avoir lieu de l'examiner de nouveau : ce qui a fait que Mr Deſcartes aprés avoir reſolu de touter de tout dans ſa premiere meditation, a commencé d'examiner tout dans la ſeconde.

(*a*) Mr. Deſcartes ne veut point que nous doutions legerement & en paſſant ; il veut que nous perſiſtions à douter juſqu'à ce que nous ayons ſi bien examiné les choſes que nous puiſſions determiner preciſément ſi elles ſont vrayes ou fauſſes : mais il n'a jamais dit qu'il fallût tenir pour incertaines, & même pour fauſſes les veritez les plus évidentes, & celles que nous avons regardées comme tres-certaines. Il a ſeulement dit dans le nomb. ſecond de la premiere partie des Principes qu'il falloit douter des choſes évidentes, & tenir pour fauſſes les incertaines ; ce qui eſt fort different. Il faut ajouter, Monſieur, que quand il a dit qu'il faloit douter des choſes évidentes, il n'a pas entendu parler d'un doute veritable, qui ſe tire de la nature même des choſes qui ne ſe manifeſtent pas aſſez à notre eſprit pour y produire des idées claires & diſtinctes, mais d'un doute feint & de methode, qu'il appelle lui-même dans le 30. nombre de la 1. partie des Principes, Hypothetique,

Hyperbolique, ou Metaphyſique; parce qu'il depend non de la nature des choſes, mais de la ſeule reſolution qu'il a faite d'examiner de nouveau, non ſeulement tout ce qu'il a crû ſçavoir, mais encore tout ce qui ſe preſentera à l'avenir à ſon eſprit pour en porter ſon jugement.

Socrate, Platon & Carneades ont douté de la même maniere que Mr. Deſcartes. Ariſtote a fait encore un Livre exprés de l'utilité de douter; ſans qu'il ſerve de rien de dire que Mr. Deſcartes a pouſſé le doute plus loin que ces Philoſophes, en ce qu'il a douté, & même tenu pour fauſſes les choſes qui ſont connuës par la lumiere naturelle. Car outre qu'il vient d'être dit que Mr. Deſcartes n'a jamais tenu pour fauſſes les choſes évidentes, cette expreſſion, *douter de ce qui eſt connu par la lumiere naturelle*, ſignifie uniquement, ſelon lui, qu'il faut examiner tout de nouveau ce qui paroît de plus évident. Ainſi ce n'eſt pas une grande merveille ſi Mr. Deſcartes doute s'il eſt; s'il y a des corps; s'il y a un monde, &c. Parce que ſon doute Hypothetique, Hyperbolique, ou Metaphyſique, comme il l'appelle, étant general, il embraſſe tout, tant ce qui eſt évident que ce qui eſt incertain.

Il y a donc deux ſortes de doute: un

doute veritable, & un doute feint & de methode. Le doute veritable procede comme il a été dit, de la natute même des choſes qui ne ſe découvrent pas aſſez à l'eſprit pour paroître entierement évidentes; & le doute feint & de methode procede, non des choſes mêmes, mais de la reſolution que nous prenons de remettre à l'examen tous les jugemens que nous avons faits. Ce qui merite d'autant plus d'eſtre remarqué, que c'eſt de là que dependent tous les faux raiſonnemens que l'Auteur de la critique fait contre le doute de Mr. Deſcartes; ayant toujours conclu du doute feint & de methode, ce qui ne ſe peut conclure que du doute veritable.

## CENSURE. ARTICLE II.

Deſcartes dit pour établir les raiſons de ſon doute que les ſens ſont des trompeurs; que pendant le ſommeil nous croyons ſentir pluſieurs choſes qui ne ſont point; que nous ne pouvons diſtinguer les choſes qui nous arrivent en dormant d'avec celles qui nous arrivent étant éveillez; que la raiſon humaine eſt obſcure & ſujette à l'erreur; que nous ne ſçavons pas ſi Dieu nous a faits tels que nous nous trompions toujours, même dans les choſes qui nous paroiſſent les plus évidentes. Il faut bien prendre garde à ce que cela veut dire, de peur que quand Deſcartes aura rempli ſon eſprit & le nôtre de-

doute & d'incertitude, il ne tâche de nous surprendre & de ne douter plus lui même. (*) Il faut, dit-il, douter de tout sans exception pour éviter l'erreur, & pour parvenir à la verité; parce que les sens & la raison nous trompent souvent, & que nous ne sçavons pas si Dieu nous a faits pour estre toujours trompez. ....

## RE'PONSE A L'ARTICLE II.

Il est vray que Mr. Descartes a établi son doute hypothetique & de methode sur les raisons que l'Auteur de la Critique rapporte ; mais il n'a eu en cela aucun dessein de nous surprendre : son but n'a pas esté, en nous faisant douter de tout, de nous mettre dans cet estat pour nous y abandonner & pour s'en retirer lui-même, sans que nous nous en apparcevions, puisqu'au contraire il ne nous a voulu faire douter de tout que pour nous preparer à examiner tout, afin d'estre plus asseurez ensuite de ce que nous aurons examiné aprés ce doute.

(*a*) Il dit à sa verité, qu'il faut douter de tout sans exception, parce que les sens nous trompent ; mais il ne dit jamais que la raison nous trompe. Il y a une tres-grande difference entre dire que les sens nous trompent, & dire que la raison nous trompe : dire le premier, c'est assu-

rer qu'il arrive ſouvent que nous jugeons fauſſement touchant les choſes que les ſens nous rapportent ; & dire le ſecond, c'eſt aſſurer que nous ſommes trompez, lors même que nous uſons le mieux qu'il eſt poſſible de la faculté que nous avons de juger ou de raiſonner : ce qui ne ſe peut dire ſans attribuer à Dieu la cauſe de toutes nos erreurs. Car, comme l'a tres-bien remarqué Mr. Deſcartes dans la Réponſe aux 4. Objections, dans les jugemens clairs & exacts, leſquels s'ils eſtoient faux, ne pourroient eſtre corrigez par d'autres plus clairs ni par l'aide d'aucune autre faculté naturelle, nous ne pouvons eſtre trompez ; parce que ſi nous l'eſtions, Dieu devroit eſtre tenu pour un trompeur ; ce qui repugne à l'idée d'un eſtre parfait & ſouverainement bon, tel qu'eſt Dieu. Ainſi vous voyez, Monſieur, que dans cet Article, lorſque l'Auteur dit que la raiſon humaine eſt obſcure & ſujette à l'erreur, il confond l'obſcurité des idées avec la fauſſeté des jugemens & des raiſonnemens, & qu'il ne diſtingue pas aſſez la faculté que nous avons de raiſonner d'avec le mauvais uſage que nous faiſons de cette faculté.

## CENSURE. ARTICLE III.

Ce qui eſt premierement digne de blâme en Deſcartes, c'eſt que lui qui avoit réſolu de douter de tout pour découvrir la verité ; pour mieux douter a réſolu de tenir toutes choſes non ſeulement pour incertaines, mais encore pour fauſſes ; ce qui eſt manifeſtement contraire à ſon deſſein. (*a*) Car celui qui tient une choſe pour fauſſe, n'en doute pas plus que celui qui la tient pour vraye ; mais il croit & aſſure qu'elle eſt fauſſe : & celui qui croit & aſſure, ne doute point, mais celui-là ſeul doute qui ſuſpend ſon conſentement, & qui eſt incertain ſi la choſe eſt vraye ou fauſſe.

## RE'PONSE A L'ARTICLE III.

Je tombe d'accord avec l'Auteur de la Cenſure, que Mr. Deſcartes auroit agi contre l'intention qu'il avoit de découvrir la verité, ſi ſans aucun deſſein d'examiner les choſes, il avoit réſolu de tenir pour fauſſes toutes celles qui lui paroiſtroient incertaines. Mais s'il ne l'a reſolu (comme il eſt vray) que pour avoir lieu d'examiner plus exactement tout ce qui ſe preſentera à ſon eſprit. Bien loin que cette conduite faſſe obſtacle à ſon deſſein, elle le favoriſe beaucoup; n'y ayant rien, comme dit Ariſtote au Chapitre II. du pre-

mier Livre de la Metaphyſique, qui aide tant à découvrir la verité que d'examiner attentivement les choſes qu'on deſire ſçavoir.

(a) Et il ne ſerviroit rien à l'Auteur de dire que celui qui tient une choſe pour fauſſe, n'en doute pas plus que celui qui la tient pour vraye, & partant que Mr. Deſcartes détruit ſon doute à l'égard de toutes les choſes qu'il tient pour fauſſes : car il eſt aiſé de répondre que la fauſſeté que Mr. Deſcartes attribuë aux choſes incertaines n'eſtant qu'hypothetique, elle ne peut empêcher qu'il ne doute de ces mêmes choſes. D'où je conclus encore que l'Auteur de la Cenſure confond la fauſſeté hypothetique & de methode, avec la veritable fauſſeté.

## CENSURE. ARTICLE IV.

Deſcartes cherchant enſuite avec empreſſement quelque étincelle de verité, croit que la premiere qui ſe preſente à lui, eſt qu'il exiſte ; car quoy qu'il ſe trompe toujours, quoy qu'il dorme, ou que Dieu l'ait fait tel qu'il ſoit toujours dans l'ignorance, neanmoins parce qu'il penſe, il eſt neceſſairement ; d'autant qu'il repugne ( ce ſont ſes propres paroles ) que nous croyions que ce qui penſe ne ſoit pas dans le temps même qu'il penſe. Il établit donc pour fondement de toute ſa Philoſophie, cette pro-

position, *Je penſe ; donc je ſuis.* Il nous reſte maintenant à examiner tout cela.

## RE'PONSE AU IV. ARTICLE.

L'Auteur de la Cenſure ne fait que propoſer dans cet Article les raiſons dont Mr. Deſcartes ſe ſert pour s'aſſurer de ſon exiſtence : Il ajoute ſeulement que Mr. Deſcartes établit pour fondement de ſa Philoſophie cette propoſition, *Je penſe ; donc je ſuis.* Ce qui fait voir que nous avons eu raiſon d'aſſurer dans la Réponſe au premier Article, que ce n'eſtoit pas dans le doute que Mr. Deſcartes mettoit le fondement de ſa Philoſophie, mais ſeulement qu'il commençoit ſa Philoſophie par le doute : ce qui eſt fort different.

## CENSURE. ARTICLE V.

Je dis premierement que Deſcartes poſe comme une choſe accordée ce qui eſt en queſtion. Il s'agit de ſçavoir s'il eſt, & avec raiſon ; car qui veut douter de tout, doit douter s'il eſt..... Et auſſitoſt pour prouver qu'il eſt, Je penſe, dit-il; donc je ſuis. Mais qu'eſt ce que ce *je*? C'eſt ſans doute quelque choſe qui exiſte. Il cherche donc s'il eſt, & il ſuppoſe qu'il eſt; il ſuppoſe donc ce qui eſt en queſtion. (*a*) De plus, comment faut-il entendre ce *je penſe* ?

C'eſt ſans doute que je ſuis penſant : d'où je forme cet argument ; *Je ſuis penſant ; donc je ſuis* ; ce qui revient à cet argument de Chryſippe : S'il eſt jour, il eſt jour : or il eſt jour, donc il eſt jour. *Si je ſuis, je ſuis : or je ſuis ; donc je ſuis.* Ainſi je ſuppoſe dans cet argument que je ſuis pour prouver que je ſuis, c'eſt à dire, que je tombe dans un cercle de Logique. (*b*) Il faut ajouter que quand Deſcartes dit, Je penſe, il dit non ſeulement qu'il eſt, mais encore qu'il eſt une choſe qui agit ; en quoy il ſuppoſe également & la choſe qui eſt, & l'action de cette choſe. (*c*) Or nous ſçavons qu'il y a eu des gens fort habiles qui ont répondu à Deſcartes, lors qu'il s'eſt vanté de cette invention, que cette propoſition, *Je penſe*, n'eſtoit pas plus vraye que toutes les autres qu'il tient pour fauſſes. Et certes ils lui ont répondu cela avec raiſon : car celui qui doute s'il eſt, peut bien douter s'il penſe. Surquoy Deſcartes n'a pû ſe deffendre qu'en recourant à la lumiere naturelle, à laquelle il avoit pourtant dit qu'il ne falloit pas ſe fier. (*d*) De plus, voici quel eſt le fondement de cet argument : *Celui qui penſe eſt* ; mais il devoit mettre cette propoſition au commencement de ſon argument : *Tout ce qui penſe eſt : je penſe ; donc je ſuis.* (*e*) Ainſi Deſcartes abandonne encore ſa promeſſe, & prend pour certain ce qui eſt auſſi douteux que tout ce qu'il a tenu pour faux ; tant il eſt vray qu'il a bientoſt oublié cette belle reſolution de tenir tout pour faux ; dans laquelle s'il eût perſiſté, comme il convenoit à un grand Philoſophe, lors que cette propoſition *Je penſe* lui eſt venuë dans l'eſprit, il l'eût reputée pour fauſſe avec tout le reſte. (*f*) Sinon il la devoit excepter de cette Loy

generale de tenir tout pour faux : ce que n'ayant pas fait, cette Loy doit paſſer pour imprudente & pour temeraire.

## RE'PONSE A L'ARTICLE V.

L'Auteur de la Cenſure commence ici à entrer en matiere. Il veut faire voir que Mr. Deſcartes eſt tombé dans une petition de principe, lors qu'il a dit, *Je penſe; donc je ſuis.* Nous pretendons faire voir au contraire qu'il n'y eſt pas tombé; & pour le prouver, nous allons propoſer l'argument même de l'Auteur, afin de répondre à chaque propoſition l'une aprés l'autre. Voicy cet argument. *Mr. Deſcartes cherche à ſçavoir s'il eſt.* Cela eſt vray. *Et auſſitoſt pour prouver qu'il eſt : Je penſe*, dit-il; *donc je ſuis.* Nous convenons encore de cela. *Mais qu'eſt ce que ce* Je *? C'eſt ſans doute quelque choſe qui exiſte.* Nous répondons que ce *je* n'eſt point une choſe qui exiſte, mais une choſe qui penſe. *Il cherche donc s'il eſt.* Cela eſt vray; *& il ſuppoſe qu'il eſt*: Cela n'eſt pas vray. *Il ſuppoſe donc ce qui eſt en queſtion.* Nous nions cette conſequence: & il n'importe de dire que tout ce qui penſe exiſte, car cela peut eſtre vray ſans que Mr. Deſcartes le ſçache: & ce qui fait voir

qu'il ne le ſçait pas encore, c'eſt qu'il ne parvient à la connoiſſance de ſon exiſtence que par ſa penſée. C'eſt pourquoy quand il dit, *Je penſe ; donc je ſuis*, il ne tombe point dans un cercle de Logique ; car ce cercle n'eſt autre choſe que prouver une verité par elle même conſiderée de la même maniere ; ce qui n'arrive pas à Mr. Deſcartes à l'égard de la penſée & de l'exiſtence ; car ſuppoſant même que ce qui penſe ſoit exiſtant, il le connoit plutoſt ſous la forme de penſant que ſous celle d'exiſtant ; ce qui ſuffit pour éviter ce pretendu cercle, dans lequel il tomberoit ſeulement, ſi ſon exiſtence eſtoit connuë par elle-même comme l'eſt ſa penſée.

(*a*) Quand Mr. Deſcartes dit, *Je penſe*, ou, *je ſuis penſant*, ce qui eſt la même choſe, il ne tombe pas non plus dans un cercle de Logique ſemblable à celui de Chryſippe : *S'il eſt jour, il eſt jour : Or il eſt jour ; donc il eſt jour.* Car il y a cette difference entre l'argument de Mr. Deſcartes & celui de Chryſippe, que dans celui-ci la conſequence & les premiſſes ſont identiques, c'eſt à dire, qu'elles renferment la même choſe conſiderée de la même maniere ; & que dans l'autre elles ne conſiderent pas la même choſe ; ou ſi elles la conſiderent, c'eſt

ſous des idées differentes: en ſorte que comme Chryſippe eût bien raiſonné, s'il eût dit, Le ſoleil luit; donc il eſt jour; parce qu'encore que le jour & la lueur du ſoleil ſoient une même choſe, l'idée du jour dépend de celle de la lueur du ſoleil; Mr. Deſcartes raiſonne auſſi fort bien, quand il dit, *Je penſe*; *donc je ſuis*; parce que la connoiſſance de ſon exiſtence dépend de celle de ſa penſée.

(*b*) De plus, ſi quand Mr. Deſcartes dit *Je penſe*, il ne dit pas qu'il eſt, & qu'il exiſte, il ne dit pas à plus forte raiſon qu'il agit; car tout le monde ſçait que l'action ſuppoſe l'eſtre. C'eſt pourquoy il ne tombe point dans le cercle de Logique que l'Auteur ſuppoſe.

(*c*) C'eſt donc ſans raiſon qu'on a répondu à Mr. Deſcartes, que cette propoſition, *Je penſe*, n'eſtoit pas plus vraye que pluſieurs autres qu'il tenoit pour fauſſes, puis qu'elle eſt connuë par ſa propre nature, & que les autres ne ſont connuës que par elle; ce qui fait qu'on peut fort bien douter ſi l'on eſt, ſans pouvoir douter ſi l'on penſe: d'autant que douter ſi l'on eſt, c'eſt douter de ſon eſtre, qui n'eſt connu que par la penſée; au lieu que douter ſi l'on penſe, c'eſt douter de la penſée qui eſt connuë par elle même: ce qui repugne.

Ainſi Mr. Deſcartes pour ſe deffendre a recouru fort à propos à la lumiere naturelle : D'où vient que quand il a aſſuré qu'il ne falloit pas ſe fier à cette lumiere, il n'a voulu dire autre choſe, ſi ce n'eſt qu'il ne falloit pas s'y fier de telle ſorte, que cela nous empechât d'examiner tout de nouveau les choſes que nous avions cru connoître par cette lumiere, avant que de les avoir examinées.

(*d*) L'Auteur de la Cenſure ajoute, que Mr. Deſcartes pour former un bon argument, devoit mettre au commencement cette propoſition, *Tout ce qui penſe eſt*, & dire, Tout ce qui penſe eſt : je penſe ; donc je ſuis. Mais c'eſt inutilement qu'il l'ajoute : car il n'y a point de petit Logicien qui ne ſçache que dans les Syllogiſmes on n'exprime pas toujours trois propoſitions ; parce que ſouvent une ſeule ſuffit pour en faire connoiſtre deux à l'eſprit, comme il arrive dans cette occaſion, & generalement dans toutes celles où au lieu de Syllogiſmes, on ne forme que des Enthymêmes.

(*e*) Mr. Deſcartes n'abandonne point la reſolution qu'il a faite de douter de tout, ou de tenir tout pour faux, lors qu'il admet des choſes pour vrayes : car, comme il n'a fait cette reſolution que

pour avoir lieu d'examiner les choſes douteuſes & incertaines, il y perſiſte autant qu'il faut, & qu'il eſt neceſſaire, en y demeurant juſqu'à ce qu'il ait examiné ces choſes; aprés quoy il ne ſeroit pas convenable à un grand Philoſophe comme lui, quand cette propoſition, *Je penſe*, lui vient dans l'eſprit, de la reputer pour fauſſe; puis qu'aprés l'avoir bien examinée, elle lui a paru vraye.

(*f*) Je le dis encore que Mr. Deſcartes ne s'eſt jamais fait une loy generale de tenir tout pour faux, & qu'il a ſeulement reſolu de reputer pour tel ce qui lui paroiſtroit incertain; car pour les choſes évidentes, il s'eſt contenté de les regarder comme douteuſes, comme il a eſté remarqué dans la réponſe au premier Article.

Concluons donc, 1. Que Mr. Deſcartes ne tombe point dans des cercles de Logique, quand il dit, *Je penſe; donc je ſuis. Je ſuis penſant; donc j'exiſte. Je penſe; donc j'agis.* 2. Qu'il n'eſt point de l'eſſence d'un Syllogiſme d'avoir trois propoſitions exprimées. 3. Que Mr. Deſcartes n'abandonne point la reſolution qu'il a faite de douter, quand il admet des choſes pour vrayes, aprés les avoir bien examinées. 5. Qu'il n'a jamais établi pour maxime de tenir tout pour faux.

## Censure. Article VI.

Nous avons examiné cet antecedent *je penſe*; voyons enſuite ce que Deſcartes conclut delà. *Donc je ſuis*, dit-il. Mais ſi nous nions cette conſequence, comment la prouvera t-il ? Sera-ce par les regles de la Dialectique ? Non ; car ayant reſolu de tenir toutes choſes pour fauſſes, il ne peut ajouter foy aux regles de la Logique. (*a*) Mais que répondra t-il, ſi nous lui objectons que bien qu'on lui accorde que celui qui penſe eſt, il peut eſtre auſſi que celui qui penſe n'eſt pas ; car c'eſt le ſentiment de Deſcartes que Dieu peut faire que deux propoſitions repugnantes ſoient vrayes tout à la fois. D'où il s'enſuit qu'il ſe peut faire que celui qui penſe ſoit & ne ſoit pas. (*b*) Que s'il eſt auſſi vray que celui qui penſe ne ſoit pas qu'il eſt vray qu'il ſoit, que Deſcartes voye où nous conduit une demonſtration de laquelle on peut conclure deux choſes auſſi contraires. S'il répond qu'il repugne que ce qui penſe ne ſoit pas lors qu'il penſe, nous diſons par la même raiſon qu'il repugne que ce qui eſt ne ſoit pas lors qu'il eſt. C'eſt pourquoy, puiſqu'il enſeigne qu'il ſe peut faire que ce qui eſt ne ſoit pas tandis qu'il eſt, quoy que cela repugne, nous diſons auſſi qu'il ſe peut faire qu'une perſonne penſe, & qu'elle ne ſoit pas tandis qu'elle penſe.

## Reponse a l'Article VI.

Aprés avoir tanté de détruire cet an-

tecedent, *Ie penſe* ; voici comment l'Auteur de la Cenſure attaque la conſequence, *donc je ſuis*. Si nous nions cette conſequence, dit-il, comment la prouvera Deſcartes? Nous répondons qu'il la prouvera par les regles de la Logique. Mais replique l'Auteur, il veut tenir ces regles pour fauſſes. Cela eſt vray ; mais ce n'eſt qu'hypotetiquement qu'il les veut tenir pour telles, afin d'avoir lieu de les examiner. Or qui le peut empêcher, quand il les a examinées, de les tenir pour vrayes, ſi elles lui ont paru telles?

(*a*) Si Mr. Huet objecte que le ſentiment de Mr. Deſcartes eſt que Dieu peut faire que deux propoſitions repugnantes ſoient vrayes, & partant que bien qu'on lui accorde que celui qui penſe eſt, il peut eſtre vray qu'il n'eſt pas ; nous répondrons que tant s'en faut que Mr. Deſcartes croye que Dieu puiſſe faire les choſes qui repugnent, il enſeigne au contraire en pluſieurs endroits de ſes ouvrages, & ſur tout dans la premiere partie de ſes Principes, qu'il y auroit de la contradiction à dire que ſa penſée fût ſans lui. Voici comment il parle : *Pendant que nous rejettons tout ce dont nous pouvons douter, & que nous feignons même qu'il eſt faux, nous ſuppoſons facilement qu'il*

*n'y a point de Dieu, de Ciel, ni de Terre, & que nous n'avons point de corps : mais nous ne ſçaurions ſuppoſer de même que nous ne ſommes point pendant que nous doutons de la verité de toutes ces choſes : car nous avons tant de repugnance à concevoir que ce qui penſe n'eſt pas veritablement au même temps qu'il penſe, que nonobſtant les plus extravagantes ſuppoſitions, nous ne ſçaurions nous empêcher de croire que cette concluſion, Je penſe, donc je ſuis, ne ſoit vraye.* Ce qui fait voir, que ſi Mr. Deſcartes a dit quelque part que Dieu peut faire que ce qui eſt ne ſoit pas, il l'a dit par une de ces ſuppoſitions qu'il appelle *extravagantes*, nonobſtant leſquelles il ne peut s'empêcher de croire que ce qui penſe, exiſte pendant le temps qu'il penſe ; ou il l'a dit par rapport à la puiſſance extraordinaire de Dieu, de laquelle il ne s'agit pas ici, où nous ne parlons que des choſes conſiderées dans le cours ordinaire de la nature.

(*b*) Mr. Deſcartes ne fait donc point de demonſtration d'où l'on puiſſe conclure des choſes repugnantes ; puiſque s'il dit d'un coſté qu'il repugne que ce qui penſe ne ſoit pas, lors qu'il penſe ; il ne nie pas de l'autre qu'il ne repugne auſſi que ce

qui eſt, ne ſoit pas, lors qu'il eſt. C'eſt pourquoy, puiſque Mr. Deſcartes n'enſeigne point qu'il ſe puiſſe faire que ce qui eſt ne ſoit pas tandis qu'il eſt; par la même raiſon l'Auteur de la Cenſure ne peut pas dire qu'une perſonne penſe, & qu'elle ne ſoit pas tandis qu'elle penſe.

Mr. Huet prend ici la fauſſeté hypothetique des regles de la Logique pour une fauſſeté veritable, & attribuë à Mr. Deſcartes un ſentiment qu'il n'a pas, qui eſt que Dieu peut faire les choſes mêmes qui repugnent : ce qu'il n'a jamais enſeigné; ou s'il l'a enſeigné quelque part, ce n'eſt que par des ſuppoſitions qu'il appelle lui-même *extravagantes.*

## Censure. Article VII.

Il faut ajouter, que quoy que Deſcartes prenne cette propoſition, Je penſe; donc je ſuis; pour la premiere, il y en a pourtant pluſieurs autres qui là doivent preceder, comme celle-là : *Tout ce qui penſe eſt*, & encore mieux celui-ci qui eſt plus ſimple ; *Tout ce qui agit eſt.* (a) Mais nous ne ſçaurions connoiſtre que ce qui agit eſt, que nous ne ſçachions ce que c'eſt qu'agir & ce que c'eſt qu'eſtre. Or pour connoiſtre ce que c'eſt qu'agir, il faut connoiſtre quel eſt l'agent, quelle eſt la cauſe qui le fait agir, comment il agit, & pourquoy il agit. De plus, pour connoiſtre ce que c'eſt que l'eſtre,

il faut ſçavoir ce que c'eſt qui eſt, quelle eſt la cauſe qui le fait eſtre, comment il eſt, & pourquoy il eſt. (*b*) Il faut de plus que les regles de la Dialectique ſoient fort preſentes à l'eſprit de celuy qui penſe pouvoir déduire certainement de ces deux antecedens, *Celuy qui penſe eſt: je penſe*, cette conſequence; *donc je ſuis*. (*c*) Deſcartes répond, que toutes les propoſitions qui precedent celle-cy ſont connuës par la lumiere naturelle: ce que je ne puis admettre. Je pretends au contraire qu'elles ſont fort inconnuës.

## RE'PONSE A L'ARTICLE VII.

Tant s'en faut que cette propoſition, *Tout ce qui penſe exiſte*, doive preceder celle-cy, *Je penſe; donc je ſuis*; elle n'en eſt au contraire qu'une ſuite & une dépendance. Car il faut remarquer que tout ce qui exiſte eſt ſingulier, & que ce n'eſt que par des abſtractions d'eſprit que nous le rendons general, en ceſſant de faire attention à ce qu'il a de particulier pour ne conſiderer que ce qu'il a de commun. Par exemple nous rendons general un triangle qui eſtoit ſingulier, en ne conſiderant en luy autre choſe, ſinon que c'eſt une figure à trois lignes & à trois angles; car alors l'idée que nous en formons peut ſervir à repreſenter tous les autres triangles auſſi bien que celuy-là. Ce qui fait

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

voir que l'eſprit n'auroit jamais l'idée d'un triangle general, ſi par des abſtractions il ne la formoit de l'idée de quelque triangle ſingulier. Or par la même raiſon qu'un triangle general ſuppoſe un triangle ſingulier, toutes les propoſitions generales en ſuppoſent de ſingulieres : d'où il s'enſuit que je ne connoiſtrois jamais cette propoſition generale, *Tout ce qui penſe exiſte*, ſi je ne connoiſſois auparavant cette propoſition ſinguliere, *Je penſe ; donc je ſuis.* En effet l'eſprit ne peut connoiſtre que tout ce qui penſe exiſte, ſans penſer ; & il ne peut penſer ſans connoiſtre qu'il penſe, ny connoiſtre qu'il penſe ſans ſçavoir qu'il exiſte. Ainſi la premiere notion de l'eſprit eſt la connoiſſance de ſa penſée & de ſon exiſtence. Mais ſi cette notion, *Je penſe ; donc je ſuis* precede cette autre, *Tout ce qui penſe exiſte*, elle precedera à plus forte raiſon cette autre, *Tout ce qui agit exiſte* ; car nous ne connoiſſons point d'autre action que celle de penſer ; c'eſt pourquoy la notion de penſer precedera encore celle d'agir : ce qui renverſe entierement le raiſonnement de l'Auteur.

(*h*) Il objecte que nous ne pouvons pas connoiſtre que tout ce qui agit eſt, ſans ſçavoir ce que c'eſt qu'agir & ce que

c'eſt qu'eſtre ; & que pour ſçavoir ce que c'eſt qu'agir, il faut connoiſtre l'agent, la maniere dont il agit, la cauſe qui le fait agir, & la fin pour laquelle il agit ; & que pour connoiſtre l'eſtre, il faut ſçavoir ce qui eſt, ce qui le fait eſtre, comment il eſt, & pourquoy il eſt. Nous répondons que Mr. Huet parle là d'une connoiſſance parfaite que les Latins appellent *adæquata*, de laquelle il ne s'agit pas icy, où il n'eſt queſtion que de la ſimple connoiſſance de notre exiſtence, qui eſt la premiere & la plus ſimple de toutes nos connoiſſances, puis qu'elle les precede toutes, & qu'il eſt impoſſible d'en avoir aucune qui ne la renferme. Outre que quand il faudroit avoir toutes ces notions dans l'eſprit pour pouvoir conclure qu'on exiſte, il ſeroit aiſé de faire voir que cette ſeule propoſition, *Je penſe*, les renferme toutes au moins implicitement. En effet, quand je dis, *Je penſe*, je ſçay que j'agis, parce que je ſçay qu'agir & penſer ſont une même choſe : je ſçay que j'agis en penſant, que les objets ſont les cauſes exemplaires de mes penſées, & que je penſe pour connoiſtre & pour aimer les choſes auſquelles je penſe. Je ſçay de plus que je ſuis un eſtre, parce que je penſe ; que mon eſtre dépend d'un

autre eſtre pour exiſter ; que j'exiſte en penſant, & que je penſe pour connoiſtre. Toutes ces notions ſont ſi eſſentiellement renfermées dans cette ſeule propoſition, *Je penſe ; donc je ſuis*, que je défie Mr. Huet de la former ſans concevoir en même temps, au moins *implicitement*, toutes ces idées: ce qui ſuffit pour la verité du raiſonnement de Mr. Deſcartes.

(*b*) L'Auteur aſſure qu'il faut que les regles de la Dialectique ſoient fort preſentes à l'eſprit de celuy qui penſe pouvoir déduire certainement de ces deux propoſitions, *Celuy qui penſe eſt : Je penſe* ; cette concluſion, *donc je ſuis*. Mais en verité je ne ſçay pas pourquoy il l'aſſure. Car quelle Dialectique faut-il pour concevoir que deux choſes ſont unies enſemble, lors que leur liaiſon eſt connuë par elle-même ? & qui ne ſçait pas que la liaiſon qui eſt entre l'idée d'une choſe qui penſe, & l'idée de l'exiſtence de cette choſe, ſe manifeſte par elle-même ? Il eſt vray que la Dialectique eſt neceſſaire dans les raiſonnemens où la liaiſon du ſujet & de l'attribut de la concluſion, n'eſt connuë que par une troiſiéme idée, qu'on appelle *moyen* ou *milieu*. Mais elle ne ſert de rien dans les

axiomes,

axiomes, où la liaiſon du ſujet & de l'attribut ſe manifeſte par ſa propre nature. Or il ſera demontré enſuite que ces deux propoſitions, *Je penſe ; donc je ſuis*, ne forment point un veritable argument, ou ſyllogiſme, mais un ſimple axiome, qui n'a beſoin d'aucune preuve, ny par conſequent d'aucune dialectique.

(*d*) Mr. Deſcartes a raiſon de répondre que toutes les propoſitions qui precedent celle-cy, *Je penſe ; donc je ſuis*, ſont connuës par la lumiere naturelle, parce qu'en effet elles ne ſont autre choſe que cette propoſition même conſiderée d'une veuë plus generale. Par exemple ces propoſitions, *Tout ce qui penſe eſt, tout ce qui agit eſt*, ſuppoſent neceſſairement, comme il a eſté dit, cette propoſition, *Je penſe ; donc je ſuis*. Mais, dira Monſieur Huet, ſi elles la ſuppoſent elles ne la precedent pas. Je réponds qu'elles ne la precedent pas dans l'eſprit de celuy qui cherche à découvrir ſon exiſtence par l'analyſe, dans laquelle on commence toûjours par ce que les queſtions ont de plus particulier: mais qu'elles la precedent dans l'eſprit de ceux qui veulent prouver aux autres leur exiſtence par la ſyntheſe, dans laquelle on commence toujours par ce que les queſtions ont de plus general, com-

me je l'ay enſeigné dans la Logique. Concluons donc 1. Que les connoiſſances generales ne precedent pas les ſingulieres. 2. Que pour connoiſtre l'exiſtence d'une choſe, il ne faut pas avoir une connoiſſance entiere & parfaite de cette choſe. 3. Que les regles de la Dialectique ne ſont pas neceſſaires pour connoiſtre les veritez qui ſe manifeſtent par elles-mêmes.

## CENSURE. ARTICLE VIII.

Admirez cependant l'inconſtance de Deſcartes : il a reſolu de douter de tout, même des choſes que nous connoiſſons par la lumiere naturelle, ſans en excepter les Theoremes Mathematiques, ni les principes ſur leſquels ils ſont fondez tel qu'eſt celui ci, Le tout eſt plus grand que ſa partie : & bien toſt aprés il admet pluſieurs choſes pour vrayes par cette ſeule raiſon qu'elles ſont connuës par la lumiere naturelle. (*) Il aſſure qu'il exiſte fondé ſur ce ſeul argument, qu'il repugne qu'une choſe qui penſe ne ſoit pas dans le même-temps qu'elle penſe. Or qu'eſt-ce que repugner ſi ce n'eſt eſtre contraire à la lumiere naturelle .... D'où il s'enſuit que Deſcartes nous enſeigne de rejetter comme fauſſes toutes les choſes qui repugnent à la lumiere naturelle, & de recevoir pour vrayes toutes celles qui s'y accordent. Or je demande s'il n'eſt pas auſſi conforme à la lumiere naturelle de dire que le tout eſt plus grand que ſa partie, que de dire que celui qui penſe eſt? Pourquoi donc croirai-je

que celui qui penſe eſt, parce que cela eſt conforme à la lumiere naturelle, & je ne croirai pas que le tout eſt plus grand que ſa partie, puiſque cela y eſt auſſi conforme. Or qu'eſt-ce que ſe contredire, ſi cela ne l'eſt pas ?

## RE'PONSE A L'ARTICLE VIII.

Il eſt vray que Mr. Deſcartes a reſolu de douter de tout, même des theoremes Mathematiques, & qu'il a admis bientoſt aprés pluſieurs choſes pour vrayes, par cette ſeule raiſon qu'elles ſont connuës par la lumiere naturelle. En quoy il ne paroiſt point inconſtant : car quelle inconſtance y a-t-il à douter de tout avant que d'avoir rien examiné ; & à admettre pluſieurs choſes pour vrayes aprés les avoir examinées, & avoir reconnu qu'elles ſont conformes à la lumiere naturelle ?

(*a*) Il eſt vray que Mr. Deſcartes veut qu'on admette pour vrayes, & qu'on rejette comme fauſſes les choſes, ſelon qu'elles ſont conformes ou contraires à la lumiere naturelle ; mais il ne nie pas qu'il ne ſoit auſſi conforme à la lumiere naturelle, de dire que le tout eſt plus grand que ſa partie, que de dire que ce qui penſe eſt : c'eſt pourquoi ceux qui croyent que ce qui penſe eſt, parce que cela eſt confor-

me à la lumiere naturelle, peuvent croire que le tout eſt plus grand que ſa partie, puis que cela y eſt auſſi conforme ; ce qui n'a rien d'oppoſé à la doctrine de Mr. Deſcartes, qui eſt que toutes les choſes qui ſont conformes à la lumiere naturelle ſont vrayes ; avec cette difference pourtant, que la verité des unes paroiſt avant que celle des autres ſe faſſe connoiſtre.

Reconnoiſſons donc que Mr. Deſcartes ne peut douter des choſes qui ſont connuës par la lumiere naturelle, & tenir ces mêmes choſes pour vrayes dans le ſens qu'on appelle *compoſé* ; parce que ce ſeroit tenir pour vraye & pour fauſſe la même choſe en même-temps (ce qui repugne :) mais que rien n'empêche qu'il ne doute, & qu'il ne tienne point vrayes les mêmes choſes dans le ſens *diviſé* ; parce que ce n'eſt que tenir pour vray, aprés l'avoir examiné, ce dont on doutoit avant que de l'avoir examiné. Ce qui merite d'être particulierement remarqué ; parce que l'Auteur de la Cenſure tombe ſouvent dans la même faute, en prenant le ſens compoſé pour le ſens diviſé.

## CENSURE. ARTICLE IX.

Je dis encore que cette proposition, *je pense*, est fort ambiguë, & qu'elle signifie autre chose que ce que Descartes veut faire entendre; & partant que cette consequence, *donc je suis*, est fausse, comme estant deduite d'une signification qui n'est pas naturelle, mais feinte par Descartes. (*a*) Toute pensée consiste en trois choses: dans l'esprit qui pense, dans l'objet auquel il pense, & dans l'action de l'esprit qui pense. (*b*) Je dis dans l'action, quoi que je sçache bien que Descartes comprend sous ce mot tous les mouvemens de l'esprit, par lesquels il se meut lui même, ou est meu par d'autres. Mais cela ne fait rien à cette dispute. Car soit que l'esprit se meuve, ou qu'il soit meu, il faut trois choses à la pensée; l'esprit qui reçoit le mouvement, l'objet qui le meut, & le mouvement même qui est reçû. Mais pour le present il nous sera plus commode de considerer la pensée comme une action que comme une passion. (*c*) Ainsi, par exemple, pour penser au Soleil, il est necessaire que mon esprit soit pour penser, qu'il ait une action par laquelle il pense; & qu'il ait un objet auquel il pense, sçavoir le Soleil. Or quand Descartes dit *je pense*, quel est l'objet de sa pensée? C'est sans doute sa pensée. Mais cette pensée n'est pas celle par laquelle son esprit pense maintenant: car si elle l'estoit, il s'ensuivroit qu'une même pensée seroit l'action & la fin à laquelle cette action se rapporte; ce qui est absurde & contraire à la lumiere naturelle à laquelle Descartes nous renvoye si souvent. (*d*) Ainsi la pensée par laquelle je pense est differente de celle à laquelle je pense: d'où il s'en-

ſuit que cette propoſition de Deſcartes, *Je penſe*, eſt défectueuſe en ce qu'elle ne ſignifie autre choſe ſinon *je penſe que je penſe*. Cette façon même de parler, *je penſe que je penſe*, n'eſt pas ſans défaut, car elle ſignifie autre choſe que ce qu'elle ſemble ſignifier : en effet ſa ſignification vaut autant que ſi je diſois, *je penſe que j'ay penſé*. (*e*) Car il eſt de l'eſprit comme des yeux, qui ne peuvent conſiderer qu'une choſe directement en même temps : c'eſt pourquoy pour penſer que je penſe, il me faut ſervir de deux penſées dont l'une ſe refléchit ſur l'autre; ſçavoir la derniere ſur la premiere, & celle qui eſt preſentement ſur celle qui eſt paſſée : de telle ſorte que la premiere ſera la fin de la derniere, & la derniere l'action par laquelle l'eſprit conſiderera la premiere ; car il repugne que l'un & l'autre ſe fiſſe par la même action, autrement la même choſe agiroit ſur elle-même ; ce que le moindre Philoſophe n'oſeroit avancer. (*f*) C'eſt pourtant ce qu'a dit Deſcartes. Car lors qu'il prononce *je penſe*, cela veut dire, *je penſe que je penſe* ; de ſorte que ce *je penſe*, & ce *que je penſe* ne ſont qu'une ſeule & même penſée. Mais comme il a eſté demonſtré qu'il y en a deux, dont l'une eſt preſente, & l'autre paſſée, ou ce *je penſe* eſt tout à fait faux, où il ſignifie *je penſe que j'ay penſé*. (*f*) Or celuy qui penſe qu'il a penſé doit uſer de la memoire pour ſe ſouvenir qu'il a penſé : mais les Carteſiens avouent eux-mêmes que par tout où la memoire eſt d'uſage, on peut ſe tromper, dont la raiſon eſt que la memoire eſt une opinion, & que toute opinion eſt trompeuſe ; car je ne ſuis pas plus aſſuré d'avoir penſé que d'avoir promené, d'avoir dormi ou d'avoir mangé ; & ces choſes ſont fort incertaines. Je ne ſuis donc pas

assuré d'avoir pensé, & par consequent cette conclusion, *donc je suis*, est fausse. Accordons neanmoins à Descartes qu'il est vray que j'ay pensé. Mais ma memoire me peut tromper lors que je dis, *donc je suis*: car lors que je pense à ce consequent, j'ay cessé de penser à l'entecedent *je pense*, & je ne puis sçavoir que par la memoire que ce consequent depend de cet antecedent: c'est pourquoy, comme la memoire est foible, ce consequent peut estre facilement rapporté à un autre antecedent qu'à celuy duquel il depend. (*g*) Il faut ajouter que cet argument, *je pense, donc je suis*, estant appuié sur cette proposition, *Tout ce qui pense est dans le temps qu'il pense*; il s'ensuit que lors que je conclus que je suis de ce que je pense, cela ne signifie aucune chose, si ce n'est que je suis dans le temps que je pense. Or est-il que ma pensée a cessé d'estre lors que je dis, *donc je suis*, & que le temps dans lequel je dis que je pense est different de celuy dans lequel je dis, *donc je suis*: c'est pourquoy cet argument signifie, *je pense, donc je seray*, où il signifie, *j'ay pensé, donc je suis*. Et partant cette proposition, *Tout ce qui pense est dans le temps qu'il pense* (de laquelle Descartes veut que cet argument dépende) ne regardera en rien son raisonnement, ou pour faire qu'elle le regarde, il la faudra changer en celle-cy: Tout ce qui pense est dans le temps même qu'il ne pense pas. Ce qui estant ainsi changé & corrigé se trouve absolument faux selon le propre aveu de Descartes. (*h*) Ses Disciples pretendent avoir évité cette difficulté en disant que le consequent est dans l'antecedent, c'est à dire, que ce consequent, *donc je suis*, est compris dans l'antecedent *je pense*, & partant qu'il ne faut avoir aucun égard au

temps ; d'autant qu'en quelque temps que j'ajoute, *donc Je ſuis*, cela eſt vray, lors que j'ay dit, *je penſe*. Mais quelle ignorance ! Car il eſt bien vray que de ce que ce conſequent, *je ſuis*, eſt dans cet antecedent *je penſe*, il s'enſuit que dans le même-temps que je dis, *je penſe*, il eſt vray que je ſuis. Mais il ne s'enſuit pas pour cela qu'il ſoit vray de dire dans un autre temps, *donc Je ſuis*. Or comme ce conſequent, *donc je ſuis*, eſtoit nul avant que de dire, *je penſe*, il eſt de même nul aprés avoir dit, *je penſe* : C'eſt pourquoy il faut conſiderer icy non la nature des choſes, mais le progrés que l'eſprit fait dans la connoiſſance de ſon exiſtence, lequel aprés avoir penſé à cette propoſition, *je penſe*, paſſe à cette autre penſée qu'il cherche, *donc je ſuis* ; leſquelles deux penſées ſont dans deux temps differentes comme elles ſont differentes en nature : c'eſt pourquoy l'une eſtant vraye, l'autre peut eſtre fauſſe.

## RE'PONSE A L'ARTICLE IX.

Il n'y a rien de plus ſimple que cette propoſition, *Je penſe*, ni rien de plus naturel que la ſignification que Mr. Deſcartes lui attribuë : ainſi la conſequence, *donc je ſuis*, qui s'en tire immediatement, ne peut eſtre fauſſe ni feinte.

(*a*) Je tombe d'accord qu'en toute penſée il y a trois choſes : l'entendement qui penſe, l'action ou la paſſion par laquelle il penſe, & l'objet auquel il penſe.

(*b*) Je ne m'arrêterai pas, Monſieur,

à faire voir que le ſentiment de Mr. Deſcartes eſt que la penſée par laquelle l'eſprit connoît, n'eſt pas une action, mais une paſſion : cela eſt ſi vrai que l'Auteur le reconnoît lui-même. Mais c'eſt une choſe ſurprenante que l'ayant reconnu, il perſiſte à ſuppoſer que la penſée eſt une action, & non pas une paſſion, ſans en apporter d'autre raiſon que de dire que cela lui eſt plus commode pour le preſent. Mais il ne s'agit pas ici de ſçavoir ce qui lui eſt le plus commode ; il eſt queſtion ſeulement de découvrir quel eſt le veritable ſentiment de Mr. Deſcartes ſur ce ſujet. Or Mr. Deſcartes enſeigne dans tous ſes ouvrages que l'entendement eſt une faculté purement paſſive, c'eſt à dire, que penſer c'eſt proprement recevoir des penſées, & non pas en produire : ce que l'Auteur feint d'ignorer.

(*c*) Il eſt vrai que pour penſer au Soleil, il eſt neceſſaire que mon eſprit ſoit pour penſer, qu'il ait une penſée par laquelle il penſe, & qu'il ait un objet auquel il penſe, ſçavoir le Soleil. Mais s'enſuit-il pour cela que quand Mr. Deſcartes dit *je penſe*, il y ait là deux penſées, dont l'une devienne l'objet de l'autre ? Cela ne s'enſuit aucunement : ſeulement eſt-il vrai que par une abſtraction d'eſprit, il

ſepare ſa penſée de ſon objet, qui eſt par exemple le Soleil; ce qui fait que ſa penſée reſte ſeule. Et c'eſt inutilement que l'Auteur objecte que ſi cela eſtoit, il s'enſuivroit qu'une même penſée ſeroit l'action & la fin à laquelle cette action ſe rapporte; ce qui repugne: car il eſt aiſé de répondre que la penſée n'eſt pas une action, mais une paſſion, & que quand elle ſeroit une action, elle ne ſe rapporteroit pas à elle-même, mais à un objet different d'elle, qui eſt ſous-entendu; eſtant impoſſible de ſeparer autrement que par une abſtraction d'eſprit, la penſée de l'objet auquel l'on penſe.

(*d*) Or s'il eſt vrai qu'on ne puiſſe penſer ſans penſer à quelque objet different de ſa penſée, que deviendront les raiſonnemens de l'Auteur? Comment prouvera-t-il que quand Mr. Deſcartes dit, *je penſe*, cette propoſition ſoit équivalente à celle-cy, *je penſe que je penſe*? Et comment demontrera-t-il encore que cette propoſition, *je penſe que je penſe*, eſt défectueuſe, & qu'elle ſignifie, *je penſe que j'ai penſé*? C'eſt certes ce qu'il ne ſçauroit faire voir. Mais accordons à l'Auteur que quand Mr. Deſcartes dit, *je penſe*, cela veuille dire, *je penſe que je penſe*; s'enſuivra-t-il pour cela qu'il y ait là deux

penſées, dont l'une ſoit l'objet de l'autre? Point du tout. Il s'enſuivra ſeulement que Mr. Deſcartes penſe, & qu'en penſant il s'apperçoit qu'il penſe par une ſeule & ſimple penſée, laquelle eſt connuë par elle-même: ſans quoi il y auroit un progrés infini de penſées: car s'il faut une ſeconde penſée pour connoître la premiere, il en faudra une troiſiéme pour connoître la ſeconde, & ainſi de ſuite juſqu'à l'infini.

(*e*) Puiſque l'Auteur veut comparer la penſée avec la lumiere, & dire qu'il en eſt de l'eſprit comme des yeux, ſuivons donc cette comparaiſon, & faiſons remarquer qu'en toute lumiere il y a trois choſes: l'œil qui voit, l'action par laquelle il voit, & l'objet qui eſt vû. Supposons en ſuite que l'Auteur diſe, *je vois la lumiere*; ne pourrons-nous pas luy demander alors, s'il y a là deux lumieres, ou s'il n'y en a qu'une? S'il n'y en a qu'une, ne pourrons-nous pas dire que la même choſe agit ſur elle-même? ce que ſelon luy le moindre Philoſophe n'oſeroit avancer: & s'il y en a deux, ne pourrons nous pas aſſurer qu'il y en a une infinité; puiſqu'il n'eſt pas plus neceſſaire de recourir à une ſeconde lumiere pour voir la premiere, que de recourir à la

troiſiéme pour voir la ſeconde. Il faut donc que l'Auteur reconnoiſſe que quand il voit la lumiere, il y a une infinité de lumieres; ou qu'il avouë avec Carneades, que la lumiere qui rend toutes les autres choſes viſibles, ſe manifeſte par elle-même: c'eſt pourquoy puiſque ſelon l'Auteur, la penſée eſt à l'égard de l'eſprit, ce que la lumiere eſt à l'égard des yeux; il faut couclure qu'elle eſt connuë par elle-même. C'eſt ce que Mr. Deſcartes enſeigne expreſſement dans le nomb. 9. de la 1. partie de ſes Principes en ces termes: *Par le mot de penſer, j'entens tout ce qui ſe fait en nous de telle ſorte que nous l'appercevons immediatement par nous-mêmes.* Saint Thomas confirme la même choſe dans le 1. art. de la queſt. 66. de la premiere partie, où parlant des Anges il aſſure qu'ils ſe connoiſſent par leur propre ſubſtance: ce qui renverſe tous les raiſonnemens de l'Auteur qui ſont fondez ſur ce qu'il ſuppoſe ſans raiſon, que quand nous penſons, nous penſons que nous penſons, & que nous ne pouvons penſer que nous penſons que par deux penſées differentes, dont l'une ſoit l'objet de l'autre: ce qui repugne.

(*f*) Il eſt vray que celuy qui penſe qu'il a penſé doit uſer de la memoire pour ſe

ſe ſouvenir qu'il a penſé ; mais il ne s'enſuit pas de là qu'il puiſſe ſe tromper. Car quoy que la memoire ſoit infidelle, ce n'eſt pas à dire pourtant qu'elle puiſſe tromper dans toutes les occaſions : elle peut tromper ſeulement dans celles où les veritez dont on ſe veut ſouvenir, ſont fort éloignées, ce qui n'arrive pas icy : outre que nous avons demontré que cette propoſition, *Je penſe*, ne veut pas dire, *je penſe que j'ay penſé*, d'où il s'enſuit que la memoire n'y eſt d'aucun uſage.

(*g*) L'Autеur dit que cet argument, *Je penſe, donc je ſuis*, étant fondé ſur la verité de cette propoſition, *Tout ce qui penſe eſt dans le temps qu'il penſe* ; il s'enſuit que quand de cette propoſition, *je penſe*, Monſieur Deſcartes conclut, *donc je ſuis*, il veut dire qu'il eſt dans le même temps qu'il penſe : Or cette penſée eſtant paſſée dans le temps où il dit, *je ſuis* ; pour parler juſte, il devoit dire *je penſe, donc je ſeray* ; ou bien, *J'ay penſé ; donc je ſuis*. Je répons que quand Monſieur Deſcartes dit, *je penſe, donc je ſuis*, cela ſignifie qu'il eſt dans le même temps qu'il penſe ; mais qu'il n'eſt pas vray que Monſieur Deſcartes ne penſe plus dans le temps qu'il dit, *Donc je ſuis*. Il eſt

vray que dans l'expreſſion cette propoſition, *je penſe*, precede cette autre, *donc je ſuis* : mais dans le fond ces deux veritez ſont en même-temps dans l'eſprit ; l'une dans l'entendement, & l'autre dans la volonté. Car il faut remarquer que Monſieur Deſcartes enſeigne expreſſement, que les penſées ſont des paſſions qui appartiennent à l'entendement, & que les affirmations & les negations ſont des actions qui appartiennent à la volonté. Ainſi il eſt tres-aiſé à concevoir que les penſées & les affirmations peuvent eſtre en même-tems dans l'eſprit ; les unes dans l'entendement, & les autres dans la volonté.

(*h*) Ceux qui pretendent avoir évité la difficulté qui ſe tire de la memoire, en diſant que le conſequent, *donc je ſuis*, eſt tellement compris dans l'antecedent, *je penſe*, qu'il ne faut avoir aucun égard au temps, ne ſont point de veritables Carteſiens. Les vrais diſciples de Monſieur Deſcartes reconnoiſſent avec leur Maiſtre, que quand il dit, *je penſe, donc je ſuis*, cela ſignifie qu'il eſt dans le même-temps qu'il penſe, comme il l'enſeigne dans le nomb. 2. de la 1. part. des Principes. C'eſt pourquoy l'Auteur a raiſon de ſe moquer de ceux qui ont une

opinion contraire. Mais il ſe trompe beaucoup, lors qu'il dit en ſuite, que comme ce conſequent, *donc je ſuis*, eſt nul avant que de dire, *je penſe*; il eſt de même nul aprés avoir dit, *je penſe*; parce que ces deux penſées ne ſont pas dans le même-temps : car les Carteſiens répondent à cela que la raiſon pour laquelle cette conſequence, *donc je ſuis*, eſt nulle avant que d'avoir dit, *je penſe*, eſt qu'alors elle n'a point d'antecedent duquel elle dépende, mais qu'elle eſt tres-juſte aprés avoir dit, *je penſe*; parce qu'elle en a un, & que ſon antecedant & elle, bien que quant à l'expreſſion ils ſoient dans des temps differens, ils ſont neanmoins en même-temps dans l'eſprit; l'un dans l'entendement qui conçoit, & l'autre dans la volonté qui affirme. D'où ils concluent que cette conſequence, *donc je ſuis*, eſt tres-juſte.

(*i*) Il eſt vray que le progrés que l'eſprit fait dans la connoiſſance de ſon exiſtence eſt tel, qu'aprés avoir formé cette propoſition, *je penſe*, il ſemble paſſer à cette autre penſée, *donc je ſuis*. Mais il ne faut pas croire pour cela que ces deux penſées ſoient en deux temps differens : il faut penſer ſeulement que la ſeconde dépend de la premiere comme de ſa cauſe;

car il faut remarquer que les idées de l'entendement ſont les cauſes des determinations de la volonté, & partant que cet antecedent, *je penſe*, eſt la cauſe de ce conſequent, *donc je ſuis*. Ainſi pour finir par où nous avons commencé, nous conclurons que quand je dis, *Je penſe*, je n'ay qu'une penſée qui ſe connoît elle-même, par elle-même, independemment de la memoire ; & que quand je dis, *Je penſe, donc je ſuis*, j'ay en même-temps une penſée dans l'entendement, & une affirmation dans la volonté. Ce qui exclut entierement l'uſage de la memoire, qui ne regarde que le paſſé.

## CENSURE. ARTICLE X.

Les Carteſiens répondent, que dés que quelqu'un penſe, il s'apperçoit qu'il penſe. Par ex. lorſque quelqu'un penſe qu'il eſt jour, il penſe non ſeulement qu'il eſt jour, mais il connoiſt encore qu'il penſe à celà ; de ſorte que la connoiſſance de cette penſée n'eſt autre choſe que cette penſée même. Mais parlà ils cherchent à ſe cacher, en confondant deux idées qui ſont entierement differentes. (*a*) Car lors que je penſe qu'il eſt jour, mon eſprit eſt le principe de cette penſée: la penſée eſt une action de mon eſprit, & le jour eſt l'objet de cette action, ou de cette penſée. Mais lors que je penſe que je penſe qu'il eſt jour, l'objet de ma penſée eſt changé : car alors

l'objet de ma penſée n'eſt pas, *il eſt jour*, mais bien, *je penſe qu'il eſt jour*. Or l'objet eſtant changé, l'action le doit eſtre auſſi; car on dit communement dans les Ecoles, que les actions ſont ſpecifiées par les objets. Cette derniere penſée eſt donc differente de la premiere; & c'eſt en vain qu'on les confond enſemble. (*b*) Comme nous ne pouvons rien connoiſtre que par des idées, je ne puis pas connoiſtre que je penſe qu'il eſt jour, que par l'idée de cette penſée. Or qui dira que l'idée de cette penſée eſt la même que celle du jour, il pourra dire par la même raiſon, que le jour & la penſée ſont une même choſe. (*c*) Ecoutons Deſcartes qui ſe condamne lui-même dans ſa Methode. C'*eſt*, dit-il, *une autre action de l'eſprit par laquelle nous jugeons qu'une choſe eſt bonne ou mauvaiſe, & c'en eſt une autre par laquelle nous connoiſſons que nous avons jugé ainſi; ſi bien que l'une ſe trouve ſouvent ſans l'autre.* (*d*) Accordons neanmoins aux Carteſiens que l'idée de la penſée eſt la même que celle du jour, puiſqu'il y a eu des Philoſophes qui ont crû que toute penſée eſtoit accompagnée d'une perception de ſoy même, comme quand je me veux promener, non ſeulement je veux me promener, mais je veux & j'approuve encore cette volonté de me promener. (*e*) Tout de même qu'en regardant une maiſon il y a deux viſions; l'une directe par laquelle je vois la maiſon, & l'autre oblique par laquelle je vois les arbres voiſins. Ainſi, diſent-ils, quand je penſe qu'il eſt jour, il y a là deux penſées; l'une directe, qui eſt la penſée du jour; & l'autre oblique, qui eſt la penſée de la penſée du jour. Gerneadés avoit auſſi coutume de dire en parlant de la regle de la verité que les Latins appelent, *Cri-*

*serium*, que de l'eſpece d'une choſe qui ſe preſente à l'eſprit, il ſe forme une phantaiſie qui ſe repreſente elle-même, & la choſe qu'on regarde: pour preuve dequoy il ſe ſervoit de l'exemple de la lumiere, qui ſe manifeſte elle-même, & qui rend viſibles toutes les autres choſes. Mais les Carteſiens ne pourront tirer de là aucun avantage. (*f*) Car afin que de la connoiſſance de ma penſée je puiſſe former cet entecedent, *je penſe*, pour en tirer cette conſequence, *donc je ſuis*, il ne ſuffit pas que cette connoiſſance ſoit oblique, & par conſequent imparfaite; mais il eſt neceſſaire qu'elle ſoit directe, & parfaite. Ce n'eſt pas aſſez, par exemple, que je ſente que je penſe; il eſt neceſſaire que je penſe que je penſe: car on ne peut pas eſtre aſſuré qu'une conſequence eſt renfermée dans un antecedent, ſi l'on ne connoiſt diſtinctement la nature de cet antecedent: C'eſt pourquoy l'eſprit doit s'attacher directement à cette premiere penſée. Or cette premiere penſée eſtoit l'action de l'eſprit qui penſe à l'objet, & cet objet eſtoit, comme j'ay dit, la fin de cette penſée; & maintenant cette action devient la fin d'une nouvelle penſée, & l'eſprit agit à l'égard de cette penſée, par une nouvelle action. Cette objection des Carteſiens eſt donc inutile.

## RE'PONSE A L'ARTICLE X.

Les Carteſiens ne confondent point des idées qui ſoient differentes, lors qu'ils diſent que quand quelqu'un penſe, il s'apperçoit qu'il penſe: car il a eſté prouvé

que la penſée eſt connuë par elle-même.

(*a*) L'Auteur objecte, que lors qu'il penſe qu'il eſt jour, ſon eſprit eſt le principe de cette penſée, ſa penſée eſt l'action de ſon eſprit, & le jour eſt l'objet de cette action. Les Carteſiens répondent, que la penſée n'eſt point une action, mais une paſſion; & que quand elle ſeroit une action, lors que je penſe que je penſe qu'il eſt jour, l'objet de la penſée n'eſt point changé, & que cet objet eſt toujours *il eſt jour*, & non pas, *je penſe qu'il eſt jour*: dont la raiſon eſt, que la connoiſſance de cette penſée, *il eſt jour*, n'eſt pas differente de cette penſée même.

(*b*) Il eſt vray que nous ne pouvons rien connoiſtre que par des idées: mais cela doit eſtre entendu ſeulement des choſes qui ſont hors de notre eſprit; car pour les choſes qui ſont dans notre eſprit, telles que ſont les penſées, nous n'avons point beſoin du ſecours des idées pour les connoiſtre; parce qu'elles ſont connuës par elles-mêmes. Or la penſée que j'ay *qu'il eſt jour*, eſt dans mon eſprit; elle n'eſt donc point connuë par une idée, mais par elle-même; ainſi je ne puis pas dire que l'idée de cette penſée ſoit la même que celle du jour, puis que je n'ay

pas d'idée de cette penſée : je puis dire ſeulement que je connois le jour par cette penſée, & que je connois cette penſée par elle même.

(*c*) Mr. Deſcartes ne ſe condamne point luy-même, lors qu'il dit dans ſa Methode, *Que c'eſt une autre action de l'eſprit par laquelle nous jugeons qu'une choſe eſt bonne ou mauvaiſe, & que c'en eſt une autre par laquelle nous connoiſſons que nous avons jugé ainſi; ſi bien que l'une ſe trouve ſouvent ſans l'autre.* Car il faut ſçavoir que ſelon Mr. Deſcartes, l'action de l'eſprit par laquelle nous jugeons qu'une choſe eſt bonne ou mauvaiſe, eſt une fonction qui appartient à la volonté; & que l'action par laquelle nous connoiſſons que nous avons jugé ainſi, eſt une autre fonction qui appartient à l'entendement. Or ce n'eſt pas une grande merveille que deux fonctions, dont l'une appartient à l'entendement, & l'autre à la volonté, ſoient differentes, & que l'une puiſſe eſtre ſans l'autre.

(*d*) Les Carteſiens ne demandent point qu'on leur accorde que l'idée de la penſée ſoit la même que celle du jour; car ils ſçavent qu'ils n'ont pas d'idée de la penſée.

(*e*) C'eſt auſſi ſans raiſon que l'Auteur de la Cenſure leur fait dire, que tout ainſi

que quand je regarde une maiſon, il y a là deux viſions ; l'une directe, par laquelle je vois la maiſon, & l'autre oblique par laquelle je vois d'autres maiſons : de même quand je penſe qu'il eſt jour, il y a là deux penſées ; l'une directe, qui eſt la penſée du jour ; & l'autre oblique, qui eſt la penſée de la penſée du jour : car en effet pourquoy diroient-ils cela, eux qui enſeignent par tout que la penſée du jour ſe manifeſte par elle-même, & qui pour le prouver ſe ſervent de l'autorité de Carneades, qui compare la penſée avec la lumiere, & qui dit que celle-cy ſe manifeſte par elle-même.

(*f*) L'Auteur dit, qu'afin que de la connoiſſance de ſa penſée il puiſſe former cet antecedent, *Je penſe*, pour en tirer ce conſequent ; *donc je ſuis*, il ne ſuffit pas que cette connoiſſance ſoit oblique, mais qu'il eſt neceſſaire qu'elle ſoit directe. Ce n'eſt pas aſſez, par exemple, que je ſente interieurement que je penſe, il eſt neceſſaire que je penſe que je penſe : car on ne peut pas eſtre aſſuré qu'un conſequent eſt renfermé dans un antecedent, ſi l'on ne connoiſt diſtinctement la nature de cet antecedent. Les Carteſiens avoüent tout cela, & ils reconnoiſſent de bonne foy que pour former cet antece-

dent, *Je penſe*, d'où l'on puiſſe tirer ce conſequent, *donc je ſuis*, il faut avoir une connoiſſance de ſa penſée qui ſoit directe : mais ils aſſurent qu'il n'y a point de connoiſſance plus directe que celle que l'eſprit a de ſa propre penſée, puiſqu'il la connoiſt par elle-même. Or ſi l'eſprit connoiſt ſa penſée par elle-même, comme il a eſté prouvé pluſieurs fois ; n'eſt-ce pas ſans raiſon que l'Auteur enſeigne que cette premiere penſée eſtoit l'action de l'eſprit, qui penſe à cet objet, & cet objet eſtoit la fin de cette penſée, & que maintenant cette action devient la fin d'une nouvelle penſée ; & que l'eſprit agit à l'égard de cette nouvelle penſée par une nouvelle action ? Je dis, Monſieur, qu'il l'enſeigne ſans raiſon ; puiſqu'en effet il n'y a point là de nouvelle penſée, ny de nouvelle action, telles qu'il les ſuppoſe. Ce qui fait voir que le defaut du raiſonnement que l'Auteur fait dans cet Article, conſiſte dans cette fauſſe ſuppoſition, Que quand la penſée ſe connoiſt, elle ne ſe connoiſt pas par elle-même, mais par une autre penſée ; ce qui cauſeroit un progrez infiny dans les penſées de l'eſprit.

## Censure. Article XI.

Deſcartes & ſes ſectateurs voyant que ces deux propoſitions, *Je penſe ; donc je ſuis*, pourroient eſtre ſeparées ; pour les unir plus étroitement, ont dit que nous ne connoiſſons point notre exiſtence par le raiſonnement, mais par une ſimple vûë de l'eſprit : car ils reconnoiſſent que tout raiſonnement eſt ſujet à l'erreur, à cauſe qu'il dépend de la memoire qui eſt trompeuſe & infidelle : C'eſt pourquoy ſi je prouve que ces propoſitions, *Je penſe ; donc je ſuis*, ſont un vray raiſonnement, & que la verité qu'elles renferment ne peut eſtre connuë par une ſimple vûë de l'eſprit, je feray voir en même temps que cet argument eſt incertain. (*a*) Je demande donc à Deſcartes ce que c'eſt qu'un raiſonnement : ſi ce n'eſt pas une action de l'eſprit par laquelle des principes connus il déduit des veritez qui ſont à connoiſtre : ou pour me ſervir des termes de ſaint Thomas, ſi ce n'eſt pas le progrez d'une connoiſſance à une autre pour découvrir une verité qui n'eſt pas connuë. Or n'eſt-il pas vray que tout cela ſe rencontre dans l'aſſemblage de ces deux propoſitions ; & partant qu'elles forment un vray argument. Deſcartes declare au commencement de ſa Philoſophie, qu'il ne ſçait s'il eſt. Pour parvenir à la connoiſſance de cette verité qui luy eſt inconnuë, il cherche l'exiſtence d'une choſe de laquelle il ne puiſſe pas douter, & il veut que ce ſoit cette propoſition, *Je penſe*. Il poſe donc cette verité comme un principe tres-connu. Il poſe encore comme une choſe évidente par la lumiere naturelle cette propoſition,

*Tout ce qui penſe eſt* ; & enſuite de ces deux Principes qui luy ſont connus, *Tout ce qui penſe eſt* ; *or je penſe*, il aſſure qu'il déduit la connoiſſance d'une choſe qui luy eſtoit inconnuë, ſçavoir de cette verité, *donc je ſuis* ; dans laquelle concluſion, ce qu'on appelle attribut, eſt joint au ſujet, ſçavoir ce *ſuis* eſt joint à ce *je* par le moyen du milieu, *Je penſe*, qui ſe trouve dans les deux premiſſes ; ce qui forme un veritable Syllogiſme. (*b*) Il faut ajouter que ſi ces deux veritez, *Je penſe ; donc je ſuis*, eſtoient connuës d'une ſimple vûë, c'eſt à dire par une ſeule action de l'eſprit, il ne ſeroit pas vray de dire que cette propoſition, *Je penſe*, fût plus connuë, ny plûtoſt connuë que cette autre ; *donc je ſuis* : d'où il s'enſuivroit qu'on pourroit déduire auſſi facilement de cette propoſition, *Je ſuis*, cette autre, *Je penſe*, que Deſcartes déduit de celle-cy, *Je penſe*, cette autre ; *donc je ſuis*. (*c*) Or ſi cette verité, *donc je ſuis*, dépend de cette verité, *Je penſe*, il faut plûtoſt porter ſa penſée ſur la verité, *Je penſe*, que ſur la verité, *donc je ſuis* : ce qui fait voir que la connoiſſance de cette verité, *donc je ſuis*, eſt poſterieure à cette autre, *Je penſe* ; & par conſequent que ces deux veritez ne ſont pas connuës par une ſimple vûë.

## RE'PONSE A L'ARTICLE XI.

Les Carteſiens diſent que nous ne connoiſſons pas notre exiſtence par le raiſonnement, mais par une ſimple vûë ; & ils ſoutiennent cela, non pas parce que la memoire eſt trompeuſe ( car ils

ne

ne croyent pas que la memoire ſoit d'aucun uſage à cet égard ;) mais parce que la liaiſon qui eſt entre l'idee de la penſée & l'idée de l'exiſtence, eſt connuë par elle-même, c'eſt à dire par cette lumiere interieure dont parle Mr. Deſcartes dans les nomb. 43. & 44. de la premiere partie des Principes, laquelle precede toutes les connoiſſances acquiſes.

(*a*) Mr. Deſcartes demeure d'accord avec l'Auteur que le Syllogiſme eſt une action de l'eſprit, par laquelle des Principes connus il tire une conſequence par où il découvre une choſe qu'il ignoroit auparavant. Mais il dit qu'il n'a jamais ignoré ſon exiſtence : qu'il eſt vray qu'il a feint de l'ignorer ; mais qu'il ne l'a feint que pour avoir lieu d'examiner les raiſons qu'il auroit d'en eſtre aſſuré : ce qui ne ſuffit pas pour un veritable raiſonnement, de l'eſſence duquel il eſt que la connexion de l'attribut & du ſujet de la concluſion ſoit connuë non par elle-même, mais par un milieu : ce qui ne ſe rencontre pas dans cet argument, *Je penſe ; donc je ſuis*, dans lequel la connexion qui eſt entre *je* & *ſuis*, eſt connuë par elle-même. Ainſi cette propoſition, *Je ſuis*, n'eſt point proprement une propoſition à prouver, qu'on ap-

pelle *queſtion* ; mais un axiome qui n'a beſoin d'aucune preuve, & que Mr. Deſcartes n'a entrepris de demontrer que pour ſuivre ſon doute hypothetique & de methode. En quoy il a agy comme feroit un Geometre qui feindroit d'ignorer que le tout eſt plus grand que ſa partie, & qui tâcheroit de le prouver par cet argument: *Le contenant eſt plus grand que le contenu: Le tout contient ſa partie ; donc le tout eſt plus grand que ſa partie.* Car comme cette eſpece de raiſonnement n'empêcheroit pas que cette propoſition, *Le tout eſt plus grand que ſa partie*, ne fût connuë par elle-même ; par la même raiſon l'argument de Mr. Deſcartes n'empêche pas que dans ce raiſonnement, *Je penſe ; donc je ſuis*, cette concluſion, *donc je ſuis*, ne ſoit connuë par la lumiere naturelle, c'eſt à dire par une ſimple vûë. C'eſt ce que Mr. Deſcartes aſſure lui-même dans la Réponſe aux ſecondes objections en ces termes: *Quand nous appercevons que nous ſommes des choſes qui penſent, c'eſt une premiere notion, qui n'eſt tirée d'aucun Syllogiſme. Et lors que quelqu'un dit*, Je penſe ; donc je ſuis, *ou :* j'exiſte, *il ne conclut pas ſon exiſtence de ſa penſée comme par la force de quelque Syllogiſ-*

*me, mais comme une choſe connuë de ſoy : il la voit par une ſimple inſpection de l'eſprit, comme il paroiſt de ce que s'il la déduiſoit d'un Syllogiſme, il auroit dû auparavant connoiſtre cette majeure,* Tout ce qui penſe eſt, ou exiſte : *mais au contraire elle luy eſt enſeignée de ce qu'il ſent en luy-même qu'il ne ſe peut pas faire qu'il penſe s'il n'exiſte : car c'eſt le propre de notre eſprit, de former les propoſitions generales de la connoiſſance des particuliers.*

(*b*) Quoy que ces deux veritez, *Je penſe ; donc je ſuis*, ſoient connuës par une ſimple vûë, il ne s'enſuit pas neanmoins que de cette propoſition, *Je ſuis*, on en puiſſe déduire auſſi bien cette autre, *Je penſe*, que de celle-cy, *Je penſe*, on en peut déduire cette autre ; *donc je ſuis*. La raiſon de cette difference eſt, que l'eſtre eſtant quelque choſe de plus general que la penſée, (comme il paroiſt de ce que l'eſtre convient au corps & à l'eſprit, & que la penſée ne convient qu'à l'eſprit ſeul ;) on peut bien conclure qu'une choſe eſt, de ce qu'elle penſe : mais on ne peut pas inferer de même qu'une choſe penſe de ce qu'elle eſt. Ce qui ſuffit pour détruire le raiſonnement de l'Auteur de la Cenſure.

(*c*) Il n'importe de dire que ſi cette verité, *donc je ſuis*, dépend de cette autre verité, *Je penſe*; il faut plûtoſt porter ſa penſee ſur la verité, *Je penſe*, que ſur la verité; *donc je ſuis*; & partant que la connoiſſance de cette verité, *donc je ſuis*, eſt poſterieure à cette autre, *Je penſe*: d'où il s'enſuit que ces deux veritez ne ſont pas connuës par une ſimple vûë. Car les Carteſiens répondent qu'il eſt vray que la verité, *donc je ſuis*, dépend de la verité, *Je penſe*, & partant que la connoiſſance de cette verité, *Je penſe*, precede celle de cette verité; *donc je ſuis*; mais qu'elle la precede, non d'une priorité de temps, mais d'une ſimple priorité de nature, laquelle ne ſuffit pas pour empêcher que ces deux veritez ne ſoient connuës par une ſimple vûë.

Concluons donc que l'Auteur ſemble ignorer la difference qui eſt entre un axiome & un ſyllogiſme, & qu'il ne ſçait pas qu'on peut déduire de l'idée de chaque individu, l'idée de toute l'eſpece; mais non pas déduire de l'idée de toute l'eſpece, l'idée de chaque individu: parce que le degré inferieur renferme toûjours le ſuperieur avec quelque choſe de plus; ce qui fait qu'on peut bien conclure de l'idée de la penſée, l'idée de l'exiſtence;

mais non pas de l'idée de l'exiſtence, l'idée de la penſée.

## CENSURE. ARTICLE XII.

Mais examinons cet argument juſques dans ſon principe. J'ay dit cy-devant que Deſcartes avoit eu une autre raiſon de commencer ſa philophie par le doute, qui eſt que nous ne ſçavons pas ſi nous ne ſommes point faits de telle ſorte par l'auteur de la nature, que nous nous trompions toujours, même dans les choſes qui paroiſſent eſtre tres-connuës, au nombre deſquelles il met non ſeulement les theorêmes de la Geometrie, mais encore leurs principes. Nous ne luy ferons point maintenant un procez, ſur ce que la ſuppoſition qu'il fait, ſçavoir que Dieu nous peut tromper toujours, eſt peu reçûë parmy les Philoſophes Chretiens, puiſque nous ſçavons qu'il eſt bon & ſincere; & qu'en nous formant, il nous a faits participans de ſa lumiere, comme Deſcartes l'enſeigne luy-même en pluſieurs endroits, ſur tout dans le nomb. 29. de la premiere partie de ſes Principes, où il dit *que Dieu eſt tres-veritable & la ſource de toute lumiere; de ſorte qu'il n'eſt pas poſſible qu'il nous trompe, c'eſt à dire, qu'il ſoit directement la cauſe des erreurs auſquelles nous ſommes ſujets.* Il a mieux aimé dans la premiere & ſeconde Meditation, feindre qu'il y a un mauvais genie qui nous trompe toujours, que d'attribuer ce defaut à Dieu. Mais auquel des deux qu'il attribuë la cauſe de nos erreurs, il faut ſe ſouvenir que nous philoſophons, & que la Philoſophie donne la liberté de feindre tout ce qu'on veut, quelque peu raiſonnable

qu'il ſoit. Suivant donc cette loy generale, que nous ſommes faits tels que nous nous trompons toujours, puiſque cela ne ſouffre aucune exception, & qu'il n'y a rien qui me paroiſſe ſi évident, qu'il ne me devienne par là ſuſpect d'erreur & de fauſſeté : tout ce que Deſcartes me propoſera à croire cy-aprés, je le rejetteray avec raiſon, ſi je m'en veux tenir à ſon doute general. (*a*) Mais voicy ce même D. qui doutoit de tout, lequel eſtant devenu certain qu'il n'eſt pas toujours trompé, aſſure poſitivement qu'il penſe; & partant qu'il eſt, fondé ſur ce ſeul argument, qu'il repugne que ce qui penſe, ne ſoit pas dans le temps même qu'il penſe : d'où il conclut que cette connoiſſance, *Je penſe ; donc je ſuis*, eſt la premiere & la plus certaine de toutes les connoiſſances. Voyez, je vous prie, comment celuy qui avoit reſolu de douter de tout, aſſure maintenant que tout ce qui luy paroiſt évident & connu par la lumiere naturelle, eſt vray. (*b*) Mais comment ſe peut-il faire que celuy qui ignore s'il eſt tellement fait qu'il ſe trompe toujours, puiſſe ſçavoir qu'il ne ſe trompe pas lors qu'il croit qu'il eſt, & qu'il penſe, & qu'il y a des choſes qui repugnent, & d'autres qui ſont vrayes, parce qu'elles ſont évidentes? D'où a-t-il pû apprendre ce qu'il ignoroit un peu auparavant? Comment a-t-il réſolu cet argument dont il eſtoit ſi convaincu, & qui eſt ſi fort, que quelques fameux Carteſiens ont avoüé franchement, qu'il eſt impoſſible de convaincre par la raiſon ceux qui veulent ſoutenir opiniâtrement que la nature de l'homme eſt telle, qu'il ſe trompe toujours? Que ſi Deſcartes excepte de cette loy generale de doute & d'ignorance, les choſes qui ſont connuës par la lumiere naturelle, &

s'il n'a eu rien à répondre à un Philoſophe qui luy diſoit que cette propoſition, *Je penſe*, pouvoit eſtre fauſſe, ſinon qu'elle eſtoit connuë par la lumiere naturelle; il eſt obligé d'admettre pour vrais tous les Principes de la Geometrie, deſquels il avoit pourtant réſolu de douter. Que ſi Deſcartes admet les Principes des Mathematiques, il doit admettre auſſi les Theorêmes qui ſuivent de ces Principes, & par conſequent toute la Geometrie. Mais Deſcartes avouë, & certes on n'en peut pas diſconvenir, qu'on ſe trompe ſouvent en cela. La porte eſt donc ouverte aux erreurs, & tout ce grand appareil de doute qu'il a établi au commencement de ſa Philoſophie, devient inutile. Que Deſcartes voye donc quel party il veut prendre. Car s'il continuë de dire qu'il ne ſçait pas s'il eſt tellement fait qu'il ſe trompe toujours, qu'il reconnoiſſe donc qu'il ſe peut tromper en cecy, *Je penſe, donc je ſuis*, & par conſequent que ce n'eſt pas le premier ny le plus aſſuré fondement de la Philoſophie: ou s'il reconnoiſt cela pour vray avec tout le reſte qui eſt connu par la lumiere naturelle, qu'il reconnoiſſe qu'il n'y aura rien qui ſoit exempt d'erreur. Que tous les Carteſiens ſe joignent enſemble, ils ne ſatisferont jamais à cette difficulté. (*c*) Quand je liſois la troiſiéme Méditation de Deſcartes, je ne pouvois aſſez admirer la repugnance qui ſe trouve dans ſes raiſonnemens. Toutes les fois, dit il, que la puiſſance de Dieu ſe preſente à mon eſprit, je ſuis obligé d'avoüer qu'il luy eſt tres facile de faire que je me trompe même dans les choſes qui me paroiſſent tres-certaines; & incontinent aprés il ajoute: Toutes les fois que je conſidere les choſes qui me paroiſſent tres-certaines, pour lors je profere ces paroles,

Que Dieu me trompe autant qu'il voudra, il ne fera jamais que je ſois trompé, lors que je croi que je ſuis au même temps que je penſe. Ne voyez vous pas, Deſcartes, la contradiction où vous tombez? Car c'eſt la même choſe que ſi vous diſiez, Il n'y a rien en quoy je ne me puiſſe tromper; il y a pluſieurs choſes dans leſquelles je ne me puis tromper: ou bien, Je ne ſçay ſi je ne me trompe pas dans les choſes fort évidentes. Et parce qu'il ſe ſouvient qu'il n'a pas encore levé la reſolution qu'il a faite de douter de tout, il tâche de le faire icy. Je ne puis pas, dit-il, eſtre fait de Dieu de telle ſorte que je me trompe toujours; car ſi cela eſtoit, Dieu ſeroit un trompeur: or je n'ay aucune raiſon de croire qu'il ſoit tel; au contraire eſtant ſouverainement bon & parfait, il ne me peut tromper. (*d*) Si Deſcartes avoit à faire à des Chreſtiens, ils luy pardonneroient cette façon de parler, & ils avoüeroient que Dieu eſtant bon & ſincere ne veut pas tromper toujours; mais c'eſt ici une diſpute de la raiſon, & non de la foy. Que Deſcartes s'imagine donc qu'il a à faire avec un ancien Philoſophe, qui diſputera avec luy de cette ſorte: (*e*) Vous ignorez, Deſcartes, ſi vous vous trompez toujours, vous ne ſçavez pas non plus ſi vous vous trompez lorſque vous dites, *Si Dieu m'avoit fait tel que je me trompaſſe toujours, Dieu ſeroit un trompeur*: & en cela certes vous vous trompez. Car un trompeur eſt celuy dont les effets ne répondent pas aux paroles, ou qui fait autre choſe que ce qu'il a promis de faire. Or Dieu n'a pas promis à l'homme qu'il le feroit tel qu'il ne ſe tromperoit jamais dans les choſes évidentes: ainſi vous qui vouliez douter des choſes évidentes, vous ne doutez pas mêmes des fauſſes.

Ce Philoſophe ajoutera encore, que Deſcartes ne ſçait point s'il ſe trompe lors qu'il dit, *que Dieu qui eſt parfaitement bon, ne le peut tromper.* Qu'il ne ſçait point certainement ce que c'eſt que Dieu, ny ce qu'il peut, ny ce qu'il veut; & que d'ailleurs c'eſt autre choſe de dire qu'il nous trompe, & qu'il eſt proprement & directement la cauſe de nos erreurs; ou de dire qu'il nous laiſſe tromper. Il dira encore, que comme Dieu ne peut pas eſtre appellé trompeur pour nous avoir faits tels que nous nous trompions quelquefois, il ne pourroit pas non plus eſtre appellé trompeur pour nous avoir faits tels que nous nous trompaſſions toujours : au contraire ſçachant que nous nous trompons ſouvent, ſi nous avons quelque ſentiment de pieté, nous devons en reconnoiſſant noſtre foibleſſe, nous défier de nous-même, & reconnoiſtre combien nous ſommes inferieurs à Dieu qui eſt toujours parfaitement veritable. (*f*) Cet ancien Philoſophe dira encore à Deſcartes : Vous avez enſeigné vous même dans vos Principes part. 1. art. 29. & dans votre 4. Med. que nous ne pouvons pas feindre que Dieu ſoit l'auteur de nos erreurs, bien qu'il ait mis des bornes à nos connoiſſances, & qu'il nous ait faits ſujets à nous tromper; & qu'au contraire nous le devons remercier des biens qu'il nous a faits, & ne nous pas plaindre de ce qu'il ne nous a pas donné toutes les perfections qu'il pouvoit nous accorder, à cauſe que ſa puiſſance eſt libre à notre égard .... De plus combien eſt inutile ce que vous dites, ſçavoir que vous n'avez aucune raiſon de croire que Dieu vous ait fait tel que vous vous trompiez toujours. Ne vous trompez vous pas quelquefois ? & celuy qui ſe trompe quelquefois ne peut-il pas ſoupçonner

qu'il ſe peut tromper toujours ? N'avouez-vous pas, Deſcartes, qu'il eſt auſſi aiſé de croire que nous nous trompons toujours, qu'il eſt aiſé de croire que nous nous trompons quelquefois ? Or nous nous trompons ſouvent. Ne ſçavez vous pas que c'eſt eſtre imprudent de ſe fier trop à ceux qui nous ont trompé une ou pluſieurs fois ? Or combien de fois nous trompe notre raiſon ? C'eſt ainſi que ce Philoſophe diſputera. Deſcartes ajoute, qu'il ne ſçait pas encore s'il y a un Dieu, ny par conſequent s'il peut eſtre trompé par luy, & il ſe propoſe de l'examiner enſuite. Quel renverſement de la raiſon. (*g*) Il a dit d'abord qu'il ne ſçavoit pas ſi Dieu l'avoit fait tel qu'il ſe trompât toujours, & partant qu'il devoit douter de tout ; & maintenant comme s'il eſtoit aſſuré que Dieu ne l'a pas fait tel qu'il ſe trompât toujours, il met pour preuve ce qui eſt en queſtion, & enſeigne qu'il y a pluſieurs choſes dont il ne peut pas douter. Or ces choſes eſtant admiſes pour certaines, il tache de prouver que Dieu eſt, & qu'il ne l'a pas fait tel qu'il ſe trompe toujours. (*h*) Ne devoit il pas, puiſqu'il s'eſtoit propoſé de douter ſi Dieu ne l'avoit pas fait tel qu'il ſe trompât toujours, lever ce doute avant que de paſſer outre, & aprés avoir prouvé que Dieu ne l'avoit pas fait tel qu'il ſe trompât dans les choſes connuës par la lumiere naturelle, faire voir qu'il connoiſſoit par cette lumiere qu'il penſoit, & qu'il eſtoit parce qu'il penſoit ?

## RE'PONSE A L'ARTICLE XII.

L'Auteur ne veut point faire un procés à Mr. Deſcartes ſur ce qu'il dit qu'il

ne ſçait pas ſi Dieu l'a fait tel qu'il ſe trompe toûjours ; parce, dit-il, qu'il eſt permis aux Philoſophes de ſuppoſer. Mais ſuppoſant que Mr. Deſcartes établit pour loy generale que nous ſommes faits tels que nous nous trompons toujours, il ſe propoſe de rejetter comme faux tout ce que Mr. Deſcartes lui donnera pour veritable. Cette reſolution paroît fort raiſonnable aux Carteſiens, pourveu qu'elle ne dure qu'autant qu'il faudra pour examiner les choſes que Mr. Deſcartes luy donnera pour veritables ; car ſi elle duroit au delà, elle ſeroit injuſte, puiſque Mr. Deſcartes n'a feint de douter ſi Dieu nous trompe, que pour avoir lieu d'examiner les raiſons que nous avons de croire que Dieu ne nous trompe pas.

(*a*) Mr. Huet propoſe comme une choſe fort extraordinaire, de voir ce même Deſcartes qui doutoit de tout, lequel eſtant devenu certain qu'il n'eſt pas toujours trompé, aſſure poſitivement qu'il penſe, & partant qu'il eſt, fondé ſur ce ſeul argument, *qu'il repugne que ce qui penſe ne ſoit pas dans le temps même qu'il penſe.* Les Carteſiens diſent qu'il n'y a en cela rien de ſurprenant ; & qu'au contraire il eſt tres-conforme à la raiſon de voir que Mr. Deſcartes qui doutoit de

tout avant que d'avoir rien examiné, eſtant devenu certain par un ſerieux examen qu'il n'eſt pas toujours trompé, aſſure poſitivement qu'il penſe, & qu'il eſt parce qu'il penſe. Car, comme il a eſté remarqué, rien n'empêche que la même perſonne, qui doutoit de tout, ne devienne aſſurée que tout ce qui paroiſt évident eſt vray, aprés l'avoir examiné.

(*b*) Et il n'importe de dire que celuy qui ne ſçait pas s'il eſt fait de telle ſorte qu'il ſe trompe toujours, ne peut ſçavoir s'il ne ſe trompe point lors qu'il croit qu'il eſt, & qu'il penſe : car il eſt conſtant que Mr. Deſcartes n'a jamais douté de ſon exiſtence, & qu'il a ſeulement feint d'en douter. C'eſt pourquoy, quand il admet des choſes qui ſont évidentes, ce n'eſt pas qu'elles ayent eſté exemptées de la loy generale du doute, mais c'eſt qu'en les examinant elles luy ſont devenuës ſi claires, qu'il n'en peut plus douter. C'eſt par cette raiſon que Mr. Deſcartes admet pour vrais les Principes & les Theorêmes de la Geometrie ; ſans que l'Auteur puiſſe dire qu'il y ait là aucune erreur. Car il faut remarquer que les erreurs qui ſe trouvent dans la Geometrie, ne procedent pas de ce que les Principes de cette ſcience ſont incertains, mais de ce qu'ils en tirent

irent de mauvaiſes conſequences. Monſieur Deſcartes n'a donc aucune raiſon de croire qu'il ſe peut tromper en cecy, *Je penſe, donc je ſuis*; & l'Auteur en a encore moins d'aſſurer que ce n'eſt pas le premier ny le plus aſſuré fondement de la Philoſophie.

(c) Mr. Deſcartes ne tombe dans aucune contradiction quand il dit d'un coſté, que lors que la puiſſance infinie de Dieu ſe preſente à ſon eſprit, il eſt contraint d'avoüer qu'elle peut faire aiſément qu'il ſe trompe, même dans les choſes qui paroiſſent tres-certaines; & quand il ajoute de l'autre, que toutes les fois qu'il fait attention aux choſes qui paroiſſent évidentes, il ſe laiſſe emporter à ces paroles: *Que Dieu me trompe autant qu'il voudra, il ne fera jamais que je me trompe lors que je croiray que je ſuis quand je penſe.* Car cela ne veut pas dire qu'il puiſſe en même temps ſe tromper, & ne ſe pas tromper dans les choſes évidentes; mais il ſignifie ſeulement que Mr. Deſcartes a voulu feindre que Dieu le trompoit dans les choſes mêmes qui ſont les plus évidentes avant qu'il les eût examinées; mais qu'aprés les avoir examinées, il a eſté obligé de reconnoiſtre qu'elles ſont vrayes, & que Dieu ne le

peut tromper à leur égard.

(*d*) Il ſeroit inutile de dire qu'un Philoſophe Payen objectera que ſi Mr. Deſcartes ne ſçait pas s'il ſe trompe toujours, il ne ſçait pas s'il ne ſe trompe point lors qu'il dit, *Si Dieu m'avoit fait tel que je me trompaſſe toujours, il ſeroit trompeur.* Car Mr. Deſcartes répondra que de ce qu'il a feint ne ſçavoir pas s'il ſe trompoit toujours, il ne s'enſuit pas qu'il ne ſçache point qu'il ne ſe trompe pas lors qu'il dit, *Si Dieu m'avoit fait tel que je me trompaſſe toujours, il ſeroit trompeur* ; Car il ſe peut faire que Mr. Deſcartes feigne ne ſçavoir pas s'il ſe trompe toujours, & qu'il ſoit neanmoins tres-aſſuré que ſi Dieu l'avoit fait tel qu'il ſe trompaſt toujours, Dieu ſeroit trompeur.

(*e*) Aprés pluſieurs autres choſes qui paroiſſent inutiles à la queſtion preſente, l'Auteur tâche de prouver que comme Dieu ne peut pas eſtre appellé trompeur pour nous avoir faits tels que nous nous trompions quelquefois, il ne pourroit pas non plus eſtre appellé trompeur, pour nous avoir faits tels que nous nous trompaſſions toujours. A quoy l'on peut répondre, qu'il y a une tres-grande difference entre dire que nous nous trompons quelquefois, & dire que nous nous trom-

pons toûjours ; parce que le premier ſuppoſe que nous nous trompons nous mêmes en uſant mal de la faculté que nous avons de raiſonner ; au lieu que le ſecond marque que la faculté de raiſonner que Dieu nous a donnée, eſt d'elle-même trompeuſe, c'eſt à dire, telle que quelque bon uſage que nous en puiſſions faire, elle nous trompe toujours ; ce qui ſelon Monſieur Deſcartes, ne ſeroit pas tant un défaut en nous qui avons cette faculté, qu'une imperfection en Dieu qui nous l'auroit donnée. Ainſi quoy que Dieu ne puiſſe pas eſtre appellé trompeur pour nous avoir faits tels que nous nous trompions quelquefois ; il pourroit fort bien eſtre appellé trompeur pour nous avoir faits tels que nous nous trompaſſions toujours.

(*f*) Mr. Deſcartes ne dit point dans le nomb. 29. de la 1. partie des Principes, ni dans la 4. Meditation qu'on ne puiſſe feindre que Dieu ſoit l'auteur de nos erreurs : il dit ſeulement qu'il n'a aucun ſujet de ſe plaindre de ce que Dieu ne luy a pas donné une intelligence plus ample, ou une lumiere naturelle plus grande que celle qu'il a ; puiſqu'il eſt de la nature d'un entendement fini, de ne pas entendre pluſieurs choſes, & de la nature d'un en-

tendement creé, d'eſtre fini ; mais qu'il a tout ſujet de luy rendre graces de ce que ne luy ayant jamais rien dû, il luy a neanmoins donné tout le peu de perfection qui eſt en luy ; bien loin de concevoir un ſentiment ſi injuſte que de s'imaginer qu'il luy ait oſté ou retenu injuſtement les autres perfections qu'il ne luy a pas données. Mr. Deſcartes n'avouë point qu'il ſoit auſſi poſſible que nous nous trompions toujours, qu'il l'eſt que nous nous trompions quelquefois. Il n'avouë pas non plus que la raiſon nous trompe ſouvent : Il dit ſeulement qu'il y a des hommes qui ſe méprennent en raiſonnant ſur les queſtions même de Mathematique qui ſont ſi évidentes. Ce qui eſt fort different. Car dire que la raiſon nous trompe ſouvent, c'eſt reconnoître que Dieu nous a fait tels que nous nous trompons ſouvent, lors même que nous uſons bien de la faculté qu'il nous a donnée pour juger : au lieu que dire qu'il y a des hommes qui ſe ſont mépris en raiſonnant même ſur les Mathematiques, c'eſt reconnoiſtre ſeulement qu'il y a des hommes qui ont uſé mal de leur raiſon, c'eſt à dire, de la faculté que Dieu leur a donnée pour diſcerner le vray d'avec le faux.

(*g*) Il eſt vray que Mr. Deſcartes a dit d'abord, qu'il ne ſçavoit pas ſi Dieu l'avoit fait tel qu'il ſe trompât toujours, & qu'il a enſeigné bien-toſt aprés qu'il y a pluſieurs choſes dont il ne peut douter. Mais ce n'eſt pas là ſuppoſer ce qui eſt en queſtion. Car Mr. Deſcartes a pû feindre qu'il ne ſçavoit pas ſi Dieu l'avoit fait tel qu'il ſe trompât toujours, afin d'avoir lieu d'examiner ſi Dieu eſt trompeur ; & aprés l'avoir examiné, il a fort bien pû enſeigner qu'il y a pluſieurs choſes dont il ne peut douter, à cauſe qu'elles luy paroiſſent fort évidentes ; & ces choſes eſtant admiſes pour certaines, il a eu raiſon de prouver que Dieu eſt, & qu'il ne l'a pas fait tel qu'il ſe trompe toûjours.

(*h*) Mr. Deſcartes n'a jamais douté ſerieuſement ſi Dieu ne l'avoit pas fait tel qu'il ſe trompât toujours. S'il en avoit douté ainſi, il eût eſté obligé de lever ce doute avant que de paſſer outre. Mais parce qu'il a ſeulement feint d'en douter, il a pû admettre pluſieurs veritez avant que d'avoir prouvé que Dieu ne l'avoit pas fait tel qu'il ſe trompât toujours. Ces veritez ſont, *Qu'il penſe, & qu'il eſt parce qu'il penſe.* Car bien loin que la certitude que nous avons que Dieu ne

nous trompe pas, precede la connoiſſance que nous avons de notre penſée & de noſtre exiſtence, comme le pretend M. Huet, elle n'en eſt qu'une ſuite & une deperdance; eſtant impoſſible d'eſtre aſſuré que Dieu ne nous trompe pas, ſans ſçavoir auparavant que nous penſons, & que nous ſommes parce que nous penſons.

Le principal défaut de cet article, conſiſte en ce que l'Auteur prend dans le ſens compoſé ce qui ne doit eſtre pris que dans le ſens diviſé; c'eſt à dire, qu'il ne croit pas que la même perſonne puiſſe douter & eſtre aſſurée de la même choſe; ce qui eſt vray à l'égard du même temps, & dans le ſens compoſé: mais cela n'eſt pas vray à l'égard des temps differens, & dans le ſens diviſé.

Il ſe trompe encore en ce qu'il croit, que comme Dieu ne peut eſtre appellé trompeur pour nous avoir faits tels que nous nous trompions quelquefois, il ne peut auſſi eſtre appellé trompeur pour nous avoir faits tels que nous nous trompions toujours.

Enfin il confond le doute hypothetique & de methode, avec le doute veritable, ce qui eſt une erreur extréme.

## Censure. Article XIII.

Quelques Carteſiens modernes ont crû reſoudre ces difficultez en diſant, que Dieu, quelque trompeur qu'on le ſuppoſe, ne peut faire que nous nous trompions dans les choſes que nous connoiſſons par une ſimple viſion, & non pas par le raiſonnement, telles que ſont ces propoſitions, *Deux & deux font quatre ; Je ſuis, parce que je penſe.* Mais ils ne rendent aucune raiſon de cela.... (*a*) Quant à ce qu'ils ajoûtent, qu'on ne peut pas feindre que Dieu ait fait l'homme pour ne connoître aucunement la verité, je l'accorde entant que chretien. Mais comment cela s'accordera-t-il avec ce fameux axiome de la Philoſophie de Deſcartes, Que Dieu peut faire que deux & deux ne faſſent pas quatre, & que les propoſitions contradictoires ſoient vrayes enſemble ? Feignez donc que Dieu ait fait ce qu'ils diſent qu'il peut faire, & que deux & deux ne faſſent plus quatre ; pour lors je me tromperay aſſurement lors que je connoîtray, ſoit que je connoiſſe par une ſimple viſion, ſoit que je connoiſſe autrement que deux & deux ſont quatre. Feignons auſſi que Dieu ait fait que celuy qui penſe ne ſoit pas, ou qu'il ne penſe pas lors qu'il penſe. Je me tromperay certainement quand je diray, Je penſe, donc je ſuis. Dieu peut donc faire que je me trompe dans les choſes que je connois par une ſimple viſion, puis qu'il peut faire que ce que je connois comme veritable par une ſimple viſion, ſoit faux. (*b*) De plus comment s'accorde tout cela avec cette maxime de Deſcartes, qui veut que nous tenions pour faux

les principes de la Geometrie, & par conſequent celuy cy, *Le tout eſt plus grand que ſa partie.* Car en effet puiſque cette propoſition Deux & deux ſont quatre, depend de cette propoſition generale, *Le tout eſt égal à ſes parties priſes enſemble*: & cette derniere propoſition eſt encore jointe à cette autre; *Le tout eſt plus grand que ſa partie*: comment & pourquoy tiendray je pour fauſſe cette derniere propoſition; *Le tout eſt plus grand que ſa partie*: & je tiendray la premiere pour ſi aſſurée, que Dieu même ne puiſſe pas faire que je m'y trompe? Voyez donc l'inconſtance de cette ſuperbe Philoſophie, qui ſe vante d'avoir decouvert le chemin de la verité.

## RE'PONSE A L'ARTICLE XIII.

Les Carteſiens ſoutiennent que Dieu ne ſçauroit faire que nous nous trompions dans les choſes que nous connoiſſons par une ſimple viſion: & ils ne le ſoutiennent pas ſans raiſon. Car ils demontrent que ſi ce qu'ils conçoivent clairement & par une ſimple viſion eſtoit faux, le neant auroit la proprieté d'eſtre la cauſe exemplaire de leurs idées: ce qu'ils croyent abſolument impoſſible; parce que le neant n'a aucune proprieté ny poſitive, ny negative, comme il ſera prouvé enſuite.

(*a*) Les Carteſiens diſent, qu'on ne peut pas feindre que Dieu ait fait l'hom-

me pour ne connoître aucunement la verité, & M. Huet en convient entant que chretien; mais les Carteſiens veulent qu'il en convienne entant que Philoſophe, ſans ſe mettre en peine comment cela s'accordera avec ce pretendu axiome de la Philoſophie Carteſienne, *Que Dieu peut faire que deux & deux ne faſſent pas quatre*. Je dis *pretendu*; car en effet Mr. Deſcartes n'a jamais établi une telle maxime.

(*b*) Mr. Deſcartes a douté des Principes de la Geometrie; mais il ne les a jamais tenu pour faux: nous ne ſçavons pas même qu'il ait jamais enſeigné qu'il fallût tenir pour faux, *Que le tout eſt plus grand que ſa partie*, lors même qu'on eſt ſi aſſuré que deux & deux font quatre, qu'on ne puiſſe pas croire que Dieu nous trompe en cela. Ou bien s'il l'a enſeigné, ce n'a eſté que pour faire remarquer qu'en ſuivant ſon doute hypothetique, il a pû de deux choſes également évidentes, admettre pour vraye celle qu'il a examinée, & tenir encore pour fauſſe celle dont il n'a fait aucun examen: Ce qui ne marque aucune inconſtance, ny aucune vanité dans la doctrine de Mr. Deſcartes.

L'Auteur ſuppoſe donc dans cet article,

1. Que les Carteſiens ne rendent pas raiſon pourquoy Dieu ne les peut tromper dans les choſes évidentes. Ce qui n'eſt pas vray. 2. Que Mr. Deſcartes dit, que Dieu peut faire que deux & deux ne faſſent pas quatre, & qu'on doit tenir pour faux que le tout ſoit plus grand que ſa partie: Ce qu'il n'a jamais enſeigné.

## CENSURE. ARTICLE XIV.

C'eſt pourquoy quand Deſcartes écrit dans ſa Methode, qu'il n'a pas réſolu de douter au commencement de ſa Philoſophie comme les Sceptiques, qui, ſelon luy, ne doutoient que pour douter, & qu'il a fixé ſes doutes dans cette premiere verité: *Je penſe; donc je ſuis*: lors qu'il a écrit cela, dis-je, il a commencé à ſe tromper, & il s'eſt trompé en cela même par quoy il a commencé à differer des Sceptiques. Deſcartes & les Sceptiques ont crû qu'il falloit douter; mais Deſcartes a ceſſé de douter, lors qu'il eſtoit le plus neceſſaire de douter, ſçavoir dans ce Principe, *Je penſe, donc je ſuis*; qui n'eſt pas moins incertain que toutes les autres choſes qui l'avoient porté à douter. (*a*) Pour les Sceptiques, ils continuënt de douter de ce Principe, & croyent avoir beaucoup de raiſon d'en douter: ce que Deſcartes ne leur eût pas reproché s'il avoit ſçû leurs raiſons, qui ſont, que rien ne leur paroiſt aſſez clair pour eſtre admis comme veritable.

## RE'PONSE A L'ARTICLE XIV.

Mr. Huet reconnoiſt enfin que Mr. Deſcartes n'a pas douté pour douter, mais pour découvrir la verité, & pour s'y arreſter lors qu'il l'auroit découverte. Mr. Deſcartes & les Sceptiques ont crû qu'il falloit douter; mais Mr. Deſcartes a fini ſon doute dans ce Principe, *Je penſe; donc je ſuis*: & les Sceptiques ont continué de douter. L'Auteur pretend que Mr. Deſcartes a ceſſé de douter lors qu'il eſtoit le plus neceſſaire de douter, & que ce Principe, *Je penſe; donc je ſuis*, n'eſt pas moins incertain que toutes les autres choſes qui l'avoient porté à douter. Mais les Carteſiens n'en demeurent pas d'accord, & pretendent avoir prouvé le contraire. Ce ſera au Lecteur à juger le different.

(*a*) Voyons cependant ſi les raiſons que les Sceptiques ont de douter de ce Principe, *Je penſe; donc je ſuis*, ſont auſſi bonnes que dit l'Auteur. Demandons à un Sceptique ſi ce Principe, *Je penſe; donc je ſuis*, eſt évident. Il dira qu'il l'eſt. Et ſi vous demandez pourquoy il ne l'admet pas pour vray? Il répondra qu'il ſe preſentera peut-eſtre un jour quel-

que raiſon qui détruira celle qu'on luy propoſe. Ce qui paroiſt ſi peu raiſonnable, qu'il y auroit ſujet de croire, que ce n'eſt pas là le vray ſentiment des Sceptiques, ſi nous n'en eſtions d'ailleurs convaincus par le témoignage de Sextus Empyricus un des plus fameux partiſans de cette Secte, qui parle en ces termes: *Lors que quelqu'un nous apporte une raiſon que nous ne pouvons détruire, nous luy diſons: Avant la naiſſance de la Secte que vous ſuivez, & qui vous fournit cette raiſon, cette raiſon n'a pas paru bonne: cependant elle ne laiſſoit pas d'eſtre dans la nature, bien qu'elle ne fût pas connuë. Pourquoy donc ne pourra-t-il pas arriver que la raiſon qui détruit celle que vous apportez, ſe trouvera un jour, bien qu'elle ne ſoit pas encore découverte? C'eſt pourquoy il ne faut pas ſe rendre à la raiſon qu'on apporte, quelque forte qu'elle paroiſſe, pour le temps preſent.* Si ce ſentiment eſt du goût de l'Auteur, nous ne ſçaurions qu'y faire: mais il ne ſera jamais de celuy de Mr. Deſcartes, qui enſeigne par tout qu'il n'y aura jamais aucune nouvelle raiſon qui puiſſe détruire les choſes évidentes, ny par conſequent qui puiſſe détruire cette verité, *Je penſe; donc je ſuis*; qui eſt de

toutes

toutes les veritez la plus évidente.

## CENSURE. ARTICLE XV.

Deſcartes penſant ruiner la doctrine des Stoïciens, la confirme merveilleuſement par cet argument, Que nous ne ſçavons pas ſi Dieu nous a faits de telle ſorte, que nous nous trompions toujours. Car comme il n'a eu rien à oppoſer à cet argument, ſi ce n'eſt que ſi nous eſtions faits de cette ſorte, Dieu ſeroit trompeur; puiſque nous avons fait voir que cette exception n'eſt pas conforme au reſte de ſa doctrine, il s'enſuit qu'il n'y a rien qui favoriſe plus le ſentiment des Sceptiques, que l'opinion de Deſcartes. Car il avoue que ſi nous ne ſommes pas aſſurez que Dieu ne nous a pas fait tels que nous nous trompions toujonrs, nous ne pouvons pas ſçavoir ſi les Theorêmes de la Geometrie ſont certains, s'il y a quelque matiere, ſi le monde ſenſible exiſte, comme il paroiſt exiſter, qui ſont toutes propoſitions Sceptiques: d'où il naiſt une autre queſtion touchant la regle par laquelle on doit meſurer la verité ſelon Deſcartes; laquelle ſi elle eſt meſurée elle-même par les regles du jugement, on trouvera qu'elle eſt fauſſe, comme nous l'allons faire voir dans le Chapitre qui ſuit.

## REPONSE A L'ARTICLE XV.

On pourroit reprocher avec raiſon à Mr. Deſcartes, que ſon ſentiment favoriſe celuy des Sceptiques, s'il avoit veri-

tablement douté ſi Dieu l'avoit fait tel qu'il ſe trompât toujours. Mais il n'a jamais douté de cela, & il a ſeulement feint d'en douter: C'eſt pourquoy il a fort bien pû eſtre aſſuré que Dieu ne l'avoit pas fait tel qu'il ſe trompât toujours, & feindre neanmoins d'en douter pour découvrir mieux les raiſons qu'il auroit d'en eſtre aſſuré. Ce qui ne favoriſe en rien le ſentiment des Sceptiques, qui bien qu'ils cherchent la verité, ſuſpendent toujours leur jugement à l'égard des choſes mêmes les plus évidentes, parce qu'ils diſent que peut-eſtre ils trouveront un jour des raiſons qui leur ſeront contraires; ce qui eſt le vray ſujet de leur incertitude.

*Fin du premier Chapitre.*

# CHAPITRE II.

## *Où l'on examine la Regle de la verité, que les Latins appellent*, Criterium.

### Censure. Article I.

DEscartes avant que de dire ſon ſentiment touchant la regle de la verité, que les Latins appellent, *Criterium*, propoſe certaines choſes qui eſtant admiſes, nous mettent hors d'eſtat de recevoir enſuite aucune regle de la verité. Il nous avertit premierement, que nous devons douter de tout; parce que nous avons ſuccé l'erreur avec le lait de la nourrice, parce que nous experimentons tous les jours que les ſens & la raiſon même nous trompent, & parce que nous ne ſçavons pas ſi Dieu ne nous a point fait tels que nous nous trompions même dans les choſes évidentes. Et aprés nous avoir mis dans un doute ſi general, il nous oblige auſſi-toſt d'admettre pluſieurs choſes comme tres certaines, & comme exemptes de cette loy generale du doute, telles que ſont celles-cy, Que nous penſons, & que de ce que nous penſons il s'enſuit que nous ſommes; Que l'eſprit eſt diſtingué du corps; Qu'il y a un Dieu; Que Dieu nous trompe ſi nous nous trompons toujours, &c. Et cela poſé, il conclut que nous ne pouvons pas eſtre toujours trompez, & même que nous ne le ſerions jamais, ſi nous ne

donnions jamais notre conſentement qu'à des choſes évidentes. (a) Il n'y a rien de ſi contraire au bon ſens que cette maniere de philoſopher. Car ſi tout ce qui tombe ſous les ſens & ſous la raiſon eſt ſuſpect d'erreur ou de fauſſeté, il faut avant que de l'admettre pour vray, avoir levé tout ce ſoupçon d'erreur ou de fauſſeté : ce qui ne ſe peut faire qu'en ſe ſervant de la regle de la verité. Ainſi Mr. Deſcartes a dû chercher cette regle avant que d'admettre rien pour vray. Car comme celuy qui ſe propoſe de faire un bâtiment, prepare une regle & un plomb ; Mr. Deſcartes avant que d'entreprendre l'édifice de la Philoſophie, qui conſiſte à découvrir la verité, doit chercher premierement une regle pour meſurer tout ce qui entrera dans cet édifice. Mais au contraire, aprés que Deſcartes a dit qu'il faut meſurer tout par cette regle, il differe quelque temps à la chercher ; & cependant il admet ſans cette meſure, beaucoup de choſes dans leſquelles il eſpere de la trouver. Ainſi il ſe ſert du bâtiment pour meſurer la regle, & non pas de la regle pour meſurer le bâtiment.

## RE'PONSE A L'ARTICLE I.

Mr. Deſcartes avant que de dire ſon ſentiment touchant la regle de la verité, ne propoſe rien qui eſtant admis nous mette hors d'eſtat de recevoir cette regle. Il eſt vray qu'il nous avertit au commencement, qu'il faut douter de tout ; & qu'aprés nous avoir mis dans un doute ſi

general, il nous oblige bien-toſt d'admettre pluſieurs choſes comme tres-certaines. Mais qu'y a-t-il en cela de contraire au bon ſens? Mr. Deſcartes doute de tout. Cela eſt vray : mais ſon doute n'eſt qu'hypothetique, & il ne peut par conſequent l'empêcher d'admettre pour vrayes, les choſes qui luy auront paru évidentes aprés les avoir examinées, telles que ſont celles-cy, *Je penſe, Je ſuis de ce que je penſe.*

(*a*) L'Auteur de la Cenſure répond, que puiſque Mr. Deſcartes avoit compris ſous la loy generale du doute, tout ce qui tombe ſous les ſens & ſous la raiſon, il falloit avant que d'admettre rien pour vray, avoir levé cette raiſon generale de douter ; ce qu'il n'a pû faire qu'en ſe ſervant de la regle de la verité, laquelle il differe quelque temps à chercher ; & cependant il admet ſans cette regle, pluſieurs choſes dans leſquelles il eſpere trouver la verité. Mr. Deſcartes replique, que la regle de la verité eſt elle-même une verité ; & partant qu'il a eſté obligé d'admettre la verité dans laquelle cette regle conſiſte, avant que de ſe ſervir de cette regle. Et pour ſe ſervir de l'exemple même de l'Auteur, Mr. Deſcartes dira, que comme celuy qui ſe propoſe de

faire un bâtiment, prepare une regle qui eſt une quantité connuë par elle-même, qui ſert à meſurer toutes les autres quantitez inconnuës; il a dû auſſi, avant que d'entreprendre l'édifice de la Philoſophie, qui conſiſte à découvrir la verité, trouver une verité connuë par elle-même, qui ſervît de regle pour meſurer toutes les autres veritez inconnuës. Ainſi quand Mr. Deſcartes ſe ſert de cette verité, *Je penſe; donc je ſuis*, comme de regle pour meſurer les autres veritez, il ne ſe ſert point du bâtiment pour meſurer la regle; mais au contraire il ſe ſert fort ſagement de la regle pour meſurer le bâtiment.

Ce qui a trompé l'Auteur dans cet Article, eſt qu'il a crû que la regle de la verité eſtoit quelque choſe de different de la verité même. Cependant cette regle n'eſt autre choſe qu'une verité connuë par elle-même, qui ſert à faire connoiſtre les autres, telle qu'eſt cette verité, *Je penſe, donc je ſuis.*

## CENSURE. ARTICLE II.

Mr Deſcartes eſt ſi peu d'accord avec luy-même, que dans le même livre de ſes Principes où il avoit étably cette maniere de philoſo-

pher, il preſcrit diverſes manieres de découvrir la verité. (*a*) Il veut premierement que nous eſtant defaits des prejugez, nous ſoyons attentifs aux notions naturelles, & que nous n'admettions pour vrayes que celles-là ſeules qui ſont claires : ce qu'ayant fait, il dit que nous connoiſtrons auſſi-toſt que nous ſommes parce que nous penſons ; Qu'il y a un Dieu ; Que nous dependons de luy, & de cette connoiſſance de Dieu, nous tirerons la connoiſſance de toutes les autres choſes que Dieu a produites. (*b*) Or voyez, je vous prie, combien cela s'accorde peu avec les loix qu'il a établies auparavant. Il a raiſonné ainſi au commencement de ſon ouvrage : *Je penſe, donc je ſuis : L'idée de Dieu eſt imprimée dans mon eſprit, donc Dieu eſt : Dieu ne peut me tromper ; donc ce que je conçois clairement eſt vray.* Maintenant il change de façon de raiſonner, & parle ainſi : *Les choſes que je conçois clairement & diſtinctement ſont vrayes : Je conçois clairement que je penſe, & que celuy qui penſe eſt neceſſairement : donc je ſuis : Je conçois clairement que j'ay l'idée de Dieu, donc Dieu eſt* : De ce qu'une connoiſſance claire & diſtincte eſt vraye, il conclut qu'il eſt, & que Dieu eſt : & auparavant de ce qu'il eſt, & de ce que Dieu eſt, il avoit inferé que les connoiſſances claires & diſtinctes eſtoient vrayes. En quoy il tombe dans un cercle de Logique.

## REPONSE A L'ARTICLE II.

Il y a une grande difference entre la Methode de découvrir la verité, & la re-

gle de la verité, qu'on appelle, *Criterium*. Il y a diverſes Methodes propres à découvrir la verité; & il n'y a qu'une regle de la verité. Les Methodes propres à découvrir la verité ſont, l'Analyſe & la Syntheſe; & la ſeule regle de la verité eſt l'évidence: ce qui fait que Mr. Deſcartes a fort bien pû ſans ſe contredire, parler de la regle de la verité au commencement d'un Chapitre, & parler dans les Chapitres ſuivans des Methodes de découvrir la verité.

(*a*) Mr. Deſcartes a raiſon de vouloir que nous eſtant defaits des préjugez, nous ſoyons attentifs aux notions naturelles, & que nous n'admettions pour vrayes, que celles-là ſeules qui ſont claires: ce qu'ayant fait nous connoiſtrons auſſi-toſt que nous ſommes, parce que nous penſons; & que Dieu exiſte, parce que nous en avons l'idée. Car en effet, ſi nous cherchons la raiſon pour laquelle nous aſſurons avec tant de certitude que nous ſommes, nous n'en trouverons point d'autre, ſi ce n'eſt que nous connoiſſons cela ſi clairement, que nous n'en pouvons douter. Car comme l'enſeigne Mr. Deſcartes dans la premiere partie de ſes Principes, *la nature a imprimé dans l'eſprit de tous les hommes, que dés que-*

*nous appercevons clairement une choſe, nous ne puiſſions pas douter qu'elle ne ſoit vraye.* D'où il s'enſuit que l'évidence priſe abſtractivement, n'eſt autre choſe qu'un certain ſentiment exterieur que nous avons qu'une choſe eſt vraye, parce que l'idée qui la repreſente eſt claire.

(*b*) Il eſt vray que Mr. Deſcartes a dit au commencement de ſes Ouvrages, *Je penſe ; donc je ſuis : J'ay l'idée de Dieu ; donc Dieu eſt* : & qu'il dit maintenant : *Ce que je conçois clairement eſt vray : Je conçois clairement que je penſe, & que celuy qui penſe eſt ; donc je ſuis.* Mais il ne tombe pas pour cela dans un cercle de Logique : il ſe ſert ſeulement de la Syntheſe, aprés s'eſtre ſervy de l'Analyſe. Dans l'Analyſe, ſuivant les regles de cette Methode, il a pris ce qu'il y a de plus particulier & de plus clairement connu dans ſon exiſtence, qui eſt *qu'il penſe* ; & dans la Syntheſe, il a pris ce qu'il y a de plus general & de plus connu, qui eſt *que ce qu'il conçoit clairement, eſt vray.* Ainſi Mr. Deſcartes n'a fait que ce que font d'ordinaire les Philoſophes quand ils examinent les veritez par ces deux Methodes, tantoſt par l'une, & tantoſt par l'autre. Con-

cluons donc que l'Auteur confond icy la regle de la verité avec les Methodes de découvrir la verité, & qu'il condamne ſans raiſon l'uſage que Mr. Deſcartes a fait de ces deux Methodes.

## CENSURE. ARTICLE III.

Si aprés avoir découvert les voyes par leſquelles il veut aller à la decouverte de la regle de la verité, nous examinons ce qu'il penſe de cette regle, de la connoiſſance de laquelle depend toute la Philoſophie, nous trouverons qu'il en parle d'une maniere incertaine, obſcure & confuſe, & non pas d'une maniere auſſi aſſurée que le merite du ſujet le demandoit. Car pretendant avoir demontré dans ſes Principes, que nous ne ſommes pas faits de telle ſorte que nous nous trompions toujours, il conclut de là, que nous ne nous tromperions jamais, ſi nous n'admettions pour vrayes que les choſes que nous concevons clairement; & enſuite dans le reſte de ſon ouvrage il admet la perception claire & diſtincte pour l'unique regle de la verité, par laquelle il meſure la puiſſance même de Dieu; bien qu'avant que d'avoir formé cette regle ſur la connoiſſance de Dieu, il eût admis pluſieurs choſes pour vrayes pour cela ſeul, qu'elles eſtoient connuës par la lumiere naturelle. (*a*) Voicy encore d'autres regles de la verité de Deſcartes, *La lumiere naturelle, l'évidence, & la connoiſſance de la choſe tirée de la choſe même.* Il ſe ſert encore de pluſieurs autres regles de la verité ſelon les temps, dont je ne parleray pas maintenant.

## Re'ponse a l'Article III.

Mr. Deſcartes n'eſt point incertain ſur la regle de la verité, quoy qu'il ait demontré dans ſes Principes, que cette regle conſiſte dans l'évidence, & qu'il diſe dans le reſte de ſon ouvrage, que la perception claire & diſtincte eſt cette regle. La raiſon de cela eſt que, ſelon Mr. Deſcartes, la perception claire & diſtincte, & l'évidence ſont une même choſe.

M. Huet reproche ſans raiſon à Mr. Deſcartes, qu'il admet d'autres regles de la verité, que l'évidence, ſçavoir la lumiere naturelle, & la connoiſſance de la choſe tirée de la choſe même : car il eſt certain que la lumiere naturelle, qui eſt priſe pour la regle de la verité, ne differe point ny de l'évidence, ny de la perception claire, ny de la connoiſſance de la choſe tirée de la choſe même. C'eſt pourquoy Mr. Deſcartes ne tombe point dans un cercle, bien qu'avant que d'avoir établi la regle de la verité dans l'évidence, il admette pour vraye cette propoſition, *Je penſe, donc je ſuis*, pour cela ſeul qu'elle eſt connuë par la lumiere naturelle ; puiſque c'eſt cette même propoſition qui eſtant conſiderée d'une veuë

generale, doit ſervir de regle à toutes les autres veritez naturelles.

## CENSURE. ARTICLE IV.

Il paroît par là que Deſcartes a crû, que la perception claire eſtoit quelque choſe de different de la lumiere naturelle, parce qu'il fonde pluſieurs veritez ſur la lumiere naturelle, avant que d'avoir prouvé qu'il faut tenir pour vray ce que l'on apperçoit clairement; mais il diſtingue ouvertement ces deux choſes, lors qu'il enſeigne que la lumiere naturelle ne regarde aucune choſe qui ne ſoit vraye entant qu'elle la regarde; d'où il s'enſuit que la lumiere naturelle eſt ce qui regarde un objet, & la perception claire, & l'action par laquelle la lumiere naturelle le regarde, comme ſi la lumiere naturelle eſtoit la regle de la verité *par laquelle*, & que la claire perception fût la regle *ſelon laquelle*. (*a*) Il y a des Carteſiens, qui, ſoit qu'ils n'ayent pas penetré le ſentiment de Deſcartes, ſoit qu'ils ne l'ayent pas approuvé ont abandonné leur Maître, & n'ont pas diſtingué la claire perception de la lumiere naturelle. (*b*) Quant à Mr. Deſcartes, il ſemble propoſer l'évidence comme quelque choſe de general qui ſe doit trouver dans les choſes, afin qu'elles meritent de paſſer pour vrayes, ſoit que nous les connoiſſions par la lumiere naturelle, ſoit par une claire perception, ſoit par le raiſonnement, ſoit par le ſens ou par quelque autre maniere, telle qu'on voudra. (*c*) La connoiſſance des choſes tirée des choſes mêmes, laquelle Deſcartes prend pour la regle de la verité, eſt cette même

même évidence qui reſide dans les ſeules choſes que nous connoiſſons par la lumiere naturelle, entant que nous les connoiſſons. C'eſt ainſi que nous croyons devoir interpreter la penſée de Deſcartes, qui eſt de ſoy obſcure, & qu'il a mal expliquée, en nous ſervant de conjectures. (*d*) Quant à l'attention que les Carteſiens diſent eſtre ſi neceſſaire pour découvrir la verité, c'eſt une diſpoſition d'eſprit qui nous attache fortement à conſiderer les choſes que nous voulons connoître, ſans faire de reflexion aux autres.

## RE'PONSE A L'ARTICLE IV.

Mr. Deſcartes n'a point crû que la perception claire fût quelque choſe de different de la lumiere naturelle: mais comme il n'y a point d'évidence ſans perception claire, ny de perception claire ſans une faculté qui apperçoit clairement; Mr. Deſcartes a donné indifferemment le nom *de lumiere naturelle* à ces trois choſes, ſans toutesfois qu'il faille craindre l'ambiguité de ce mot: parce que quand par la lumiere naturelle, il entend la faculté qui apperçoit clairement, il en parle comme d'une choſe qui agit & qui regarde un objet; au lieu que quand il entend la perception claire, il en parle comme de l'action par laquelle la lumiere naturelle regarde cet objet,

comme ſi la lumiere naturelle eſtoit la regle de la verité *par laquelle*, ( pour parler le langage de l'Auteur ) ou que la claire perception fût la regle *ſelon laquelle*. Ce qui fait voir que Mr. Deſcartes diſtingue la lumiere naturelle priſe pour une ſimple faculté de connoître, de la perception claire, comme l'on diſtingue la cauſe, de l'action de cette cauſe ; mais il ne diſtingue point la lumiere naturelle priſe pour la regle de la verité, de la perception claire ; parce qu'en effet cette perception claire & la lumiere naturelle ne ſont qu'une même choſe.

( *a* ) Les Carteſiens qui n'ont pas diſtingué la claire perception de la lumiere naturelle, n'ont point en cela abandonné leur Maître ; ils ont au contraire ſuivy ſon ſentiment.

( *b* ) Mr. Deſcartes a bien fait de propoſer l'évidence comme quelque choſe de general, qui ſe doit trouver dans les choſes afin qu'elles meritent de paſſer pour vrayes ; parce qu'en effet il a conſideré l'évidence comme ſeparée de chaque ſujet particulier évident ; ce qu'il n'a pû faire que par des abſtractions d'eſprit, qui rendent generales les choſes qui étoient auparavant ſingulieres.

( *c* ) La connoiſſance des choſes tirée

des choſes mêmes, laquelle Mr. Deſcartes prend pour la regle de la verité, n'eſt point cette évidence qui reſide dans les ſeules choſes qui ſont connuës par la lumiere naturelle entant que nous les connoiſſons, mais c'eſt l'évidence qui ſe trouve dans tout ce que nous connoiſſons clairement, ſoit que nous le connoiſſions ainſi par la lumiere naturelle, ſoit par une claire perception, ſoit par le raiſonnement, ſoit par les ſens, ou par quelque autre maniere telle qu'on voudra ſuppoſer. Le ſentiment de Mr. Deſcartes eſt ſi clair là-deſſus, que nous n'avons point beſoin des conjectures de M. Huet pour l'interpreter.

(*d*) Quant à l'attention que les Carteſiens diſent eſtre ſi neceſſaire, M. Huet la definit fort exactement.

## Censure. Article V.

Examinons maintenant cecy en détail. Deſcartes dit que *la lumiere naturelle eſt une faculté de connoiſtre que Dieu nous a donnée*; d'où il s'enſuit que nous connoiſſons par la lumiere naturelle, tout ce que nous connoiſſons par une faculté de connoître que Dieu nous a donnée: or nous connoiſſons tout ce que nous connoiſſons par une faculté que Dieu nous a donnée; nous connoiſſons donc par la lumiere naturelle tout ce que nous connoiſſons. Ce qui eſt fort

abſurde. (*a*) De plus, par quelle marque diſtingueray-je cette lumiere naturelle de la lumiere non naturelle; ou la lumiere directe de la nature, de la lumiere oblique de l'art; ou enfin la lumiere pure de la nature de la lumiere impure de l'erreur? (*b*) Dirons-nous que les hommes connoiſſent par la lumiere naturelle, ce qu'ils apperçoivent d'une premiere vûë, & ce qu'ils avoüent eſtre vray? Comment ſçaurons-nous que les hommes approuvent cela d'une premiere vûë? Comment ſçaurons nous que tous les hommes le voyent, & qu'ils en tombent tous d'accord? Y a-t-il quelque choſe de ſi univerſellement reçû de tous les hommes, qui ne ſoit rejetté par quelqu'un? Qu'y a-t-il que l'homme connoiſſe mieux que cecy, ſçavoir qu'il eſt, & qu'il eſt un homme? Or Democrite doutoit s'il eſtoit, Socrate doutoit s'il eſtoit un homme. Qu'y a-t-il de plus clair que cecy, Le tout eſt plus grand que ſa partie, & que les autres Principes des Geometres? Neanmoins pluſieurs les revoquent en doute, & Deſcartes même veut que nous les reputions pour faux. (*c*) Accordons pourtant qu'il ſoit aiſé de diſtinguer une connoiſſance acquiſe par la lumiere naturelle, de toute autre connoiſſance: par quel argument puis-je ſçavoir que ce que je connois par la lumiere naturelle, eſt vray? Dieu, dira Deſcartes, ſeroit un trompeur. Mais alors il perſiſte à ſe défendre par des armes que nous avons ſi ſouvent briſées. (*d*) De plus, puiſque c'eſt une maxime de Deſcartes, que Dieu peut faire que deux & deux ne faſſent pas quatre; ſi nous ſuppoſons que Dieu ait fait ce qu'il peut faire, la lumiere par laquelle nous connoiſſons que deux & deux ſont quatre ſera trompeuſe. On ne doit donc pas prendre

pour une marque assurée de la verité, une regle qui peut estre fausse.

## RE'PONSE A L'ARTICLE V.

Nous convenons avec l'Auteur, de toutes les propositions de l'argument qu'il fait au commencement de cette article; mais nous disons en même-temps qu'elles ne renferment rien d'absurde. Car quelle absurdité y a-t-il à dire, que nous connoissons tout ce que nous connoissons par la lumiere naturelle, si par cette lumiere nous entendons la faculté de connoître que Dieu nous a donnée? L'absurdité seroit seulement si par la lumiere naturelle nous entendions la perception claire & distincte, qui est la marque de la verité; parce que tout ce que nous connoissons ne porte pas cette marque. Ainsi l'Auteur abuse manifestement de l'ambiguité du mot de *lumiere naturelle*, en le prenant tantôt pour signifier la faculté de connoître, & tantôt pour signifier la perception claire de cette faculté.

(*a*) L'Auteur ajoute, qu'il ne sçait pas comment il distinguera la lumiere naturelle de la lumiere non naturelle; la lumiere directe de la nature, de la lumiere indirecte, ou reflechie de l'art; &

la lumiere pure de la nature de la lumiere impure de l'erreur. Je vous avouë, Monſieur, que je ne ſçay pas ce que Mr. Huet peut entendre par la lumiere non naturelle, par la lumiere indirecte & reflechie de l'art, ny par la lumiere impure de l'erreur : Ce ſont là des termes d'Orateur, qui ne produiſent aucune vraye idée dans l'eſprit des vrais Philoſophes. Mais ſi par la lumiere non naturelle, par la lumiere reflechie de l'art, & par la lumiere impure de l'erreur il veut entendre (comme il le devroit faire) des idées obſcures & confuſes; & s'il veut entendre auſſi par la lumiere naturelle, par la lumiere directe, & par la lumiere pure de la nature, des idées claires & diſtinctes, Mr. Deſcartes luy apprendra en pluſieurs endroits de ſes ouvrages, par quelle voye il peut diſtinguer les idées claires & diſtinctes, des idées obſcures & confuſes. Il pourra encore l'apprendre dans le 5. chap. de la 4. part. de la Logique de mon Syſtême general de Philoſophie, où j'ay ramaſſé les principales manieres dont on peut, ſelon Mr. Deſcartes, diſtinguer les idées claires d'avec les idées obſcures.

(*b*) Il conſtant que les hommes connoiſſent par la lumiere naturelle, tout ce-

qu'ils apperçoivent d'une premiere vûë, & nous devons croire qu'ils apperçoivent ainſi les choſes quand ils nous l'aſſurent, & qu'ils ſont ſinceres à dire ce qu'ils penſent ; il n'eſt pas même neceſſaire que tous les hommes l'avoüent : car il ne faut pas s'imaginer qu'une propoſition ne ſoit claire & certaine que lors que perſonne ne la contredit, & qu'elle doive paſſer pour douteuſe, ou qu'au moins on ſoit obligé de la prouver, lors qu'il ſe trouve quelqu'un qui la nie. Si cela eſtoit, il n'y auroit rien de certain ny de clair ; puiſqu'il s'eſt trouvé des Philoſophes qui ont fait profeſſion de douter generalement de tout.

(*c*) Il n'eſt pas mal aiſé de s'aſſurer que ce qu'on connoît par la lumiere naturelle eſt vray, ſi l'on conſidere que la proprieté qu'ont les idées ſimples & naturelles de repreſenter une choſe plutôt qu'une autre, n'eſt pas un pur rien, & partant qu'elle ſuppoſe une cauſe exemplaire ; car il s'enſuit delà que cette cauſe doit contenir formellement toutes les perfections que ces idées repreſentent, parce qu'autrement ces idées tireroient du neant la proprieté qu'elles ont de repreſenter leurs objets : ce qui repugne. C'eſt là la veritable raiſon pourquoy nous ſçavons

que ce que nous connoiſſons par la lumiere naturelle, eſt vray ; car de dire ſimplement que ſi cela n'eſtoit pas vray, Dieu ſeroit un trompeur, ce ſeroit plutôt alleguer une raiſon de convenance, qu'apporter la veritable cauſe de la verité de nos idées. Il eſt vray que Mr. Deſcartes a apporté cette derniere raiſon dans l'art. 3. de la quatriéme Meditation ; mais il s'eſt fondé particulierement ſur la premiere dans le 17. art. de la troiſiéme Meditation, où il parle en ces termes: *Maintenant c'eſt une choſe manifeſte qu'il doit y avoir pour le moins autant de realité dans la cauſe efficiente totale, que dans ſon effet, &c.*

(*d*) Ce n'eſt point une maxime de Mr. Deſcartes, que Dieu puiſſe faire que deux & deux ne faſſent pas quatre ; ou s'il le peut faire, ce n'eſt que par ſa puiſſance abſoluë, de laquelle il ne s'agit pas icy, où il eſt ſeulement queſtion de ce qui dépend de la puiſſance ordinaire de Dieu, dans les bornes de laquelle les Philoſophes ſont obligez de ſe renfermer.

Dans cet article l'Auteur abuſe de l'ambiguité du mot de *lumiere naturelle*.

## Censure. Article VI.

Ayant fait voir que la lumiere naturelle n'eſt pas la vraye marque de la verité, il eſt encore aiſé de demontrer que la claire perception n'eſt pas digne de foy : car Deſcartes veut qu'on ſe fie à elle à cauſe de pluſieurs propoſitions qui ſont connuës par la lumiere naturelle, & à cauſe de la lumiere naturelle même. Il dit en effet dans les nomb. 43 & 44. de la 1. part. des Principes, *que la nature a imprimé dans tous les eſprits, que dés que nous appercevons clairement une choſe, nous y donnons notre conſentement, ſans pouvoir douter aucunement qu'elle ne ſoit vraye.* (*a*) Or comme la lumiere naturelle nous peut tromper, la claire & diſtincte perception nous peut tromper auſſi. Mais examinons de plus prés cette regle de la verité.

## Reponse a l'Article VI.

Mr. Huet n'a jamais prouvé que la lumiere naturelle ne ſoit pas la vraye marque de la verité. Il n'a pas prouvé non plus, que la claire perception des choſes ne ſoit pas digne de foy. Si toutesfois il ſe faut fier à elle (comme il n'en faut pas douter), ce n'eſt pas parce qu'elle eſt fondée ſur des propoſitions qui ſont connuës par la lumiere naturelle, ou ſur la lumiere naturelle même; mais parce qu'elle ne

differe pas de cette même lumiere naturelle, laquelle Dieu a tellement répanduë dans tous les esprits, selon Mr. Descartes, que nous consentons volontiers à tout ce que nous connoissons clairement, & nous ne pouvons pas douter qu'il ne soit vray.

(a) Je ne sçay pas pourquoy l'Auteur de la Censure dit, que la lumiere naturelle nous pouvant tromper, la claire perception nous peut tromper aussi. S'il n'a pas pû prouver que la lumiere naturelle nous puisse tromper, comment peut-il esperer qu'il prouvera que la claire perception nous trompe; puisque, comme il vient d'estre dit, la lumiere naturelle, & la claire perception sont une même chose? Nous allons voir ce que Mr. Huet dira contre cette regle de la verité. Il faut cependant remarquer qu'il prend dans cet art. la lumiere naturelle pour quelque chose de different de la perception claire: ce qui n'est pas.

## Censure. Article VII.

Descartes veut que nous concevions clairement une chose, lorsque nous en avons une idée claire & distincte; mais il n'a jamais expliqué ce que signifie proprement le nom d'idée duquel il se sert fort souvent, de sorte qu'il paroist n'a-

voir jamais eu une idée distincte de l'idée. Les Stoïciens appelloient les idées des perceptions de notre esprit. Le commun des Philosophes ne donne le nom d'idée qu'à la seule perception de l'esprit qu'on appelle *Apprehension*. Descartes se sert quelquefois de cette signification, & veut que l'idée soit une action de l'esprit par laquelle il s'applique aux images des objets, ou une maniere d'appercevoir. Quelquefois il dit que l'idée est l'image de l'objet gravée, non dans la phantaisie, mais dans l'esprit, assurant que le nom d'idée convient proprement à celle-là. (*a*) Il divise ensuite en trois classes toutes les idées. Il veut que les unes viennent de nouveau à l'esprit, telle qu'est l'idée du soleil qui est receuë dans l'esprit lorsque le soleil se leve: les autres sont artificielles, comme celle d'une Syrene, d'un Satyre, &c Et les autres sont naturelles, ou nées avec l'esprit, telles que sont les idées de Dieu, de l'esprit, de la pensée, &c. En d'autres endroits il appelle *idées*, non seulement les images des choses singulieres, mais encore la comparaison que l'on fait de ces images, qui est la seconde operation de l'esprit, qui s'appelle d'ordinaire, *Jugement*. Quelquefois même il donne ce nom à toutes les choses qui peuvent estre dans l'esprit, & par consequent au *Raisonnement*, qui en est la troisiéme operation. Il appelle idée claire, celle qui est presente & ouverte à un esprit attentif, comme nous disons que nous voyons clairement les choses qui sont presentes à un œil qui les regarde directement, & qui en est violamment frappé. Il appelle *idée distincte*, celle qui represente son objet tellement separé de tous les autres, qu'elle ne represente que ce qui est contenu dans cet objet. (*b*) Puis donc que Descartes entend par le mot *d'idée*, non seule-

ment les images des choſes qui ſont imprimées dans l'eſprit, & la perception de ces images, dont la premiere operation de l eſprit eſt compoſée ; mais encore la comparaiſon de ces images, dans laquelle conſiſte la ſeconde ; & auſſi la comparaiſon de ces comparaiſons, dans laquelle conſiſte la troiſiéme operation ; ſon opinion eſt que la marque de la verité ſe trouve dans toutes les operations de l'eſprit, pourveu qu'elles ſoient évidentes, & que les idées de toutes les autres choſes ſoient ſeparées de celle qui eſt dans l'eſprit. Et cette regle eſt ſi ſeure, ſelon luy, que tout ce à quoy elle convient ne peut eſtre faux.

## RE'PONSE A L'ARTICLE VII.

Il eſt vray que Mr. Deſcartes n'a jamais eu d'idée diſtincte de l'idée ; parce qu'en effet l'idée n'eſt pas connuë par une autre idée, mais par elle-même, comme il a eſté dit pluſieurs fois. Mais c'eſt ſans fondement que Mr. Huet luy reproche, qu'il n'a jamais expliqué ce que ſignifie le mot d'idée ; car il reconnoiſt luy-même que par ce mot Mr. Deſcartes a entendu les perceptions de ſon eſprit. Or qu'eſt-ce qu'une perception de l'eſprit, qu'une certaine maniere de penſer ? Qu'eſt-ce qu'une certaine maniere de penſer, qu'une modification de la ſubſtance qui penſe ? Et enfin qu'eſt-ce que cette modification de la ſubſtance qui penſe,

penſe, que l'image d'un objet imprimée, non dans la fantaiſie, c'eſt à dire dans le cerveau, mais dans l'eſprit même ? Or n'eſt-ce pas ce à quoy Mr. Deſcartes dit que le nom d'idée convient proprement ? Et partant luy peut-on objecter avec raiſon, qu'il n'a pas definy ce que c'eſt qu'une idée.

(*a*) Mr. Deſcartes ayant ainſi fixé le nom propre d'*idée*, il luy a eſté fort libre de donner ce nom à ce qu'il a voulu, en nous en avertiſſant ; c'eſt pourquoy il a pû appeller idée, la *ſimple perception*, le *jugement*, & le *raiſonnement même*, qui ſont les trois principales operations de l'eſprit ; aprés quoy il a eu droit de diviſer toutes les idées en celles qui nous viennent des objets, telles que ſont les ſimples perceptions ; en celles que nous formons nous-mêmes, telles que ſont les jugemens & les raiſonnemens ; & en celles qui ſont nées en nous, telles que ſont celles que Dieu a imprimées dans tous les eſprits en les formant ; car il n'y a point d'idées qui ne ſe puiſſent reduire à une de ces trois eſpeces.

(*b*) Enfin Mr. Deſcartes a eu raiſon d'établir pour marque & pour regle de la verité, toutes les operations de l'eſprit, pourveu qu'elles ſoient évidentes : car il

eſt conſtant que pour acquerir les ſciences, nous n'avons, ny nous n'aurons jamais d'autre regle que l'évidence ; & que quelque demonſtration que nous pretendions faire, elle ne meritera jamais ce titre, ſi elle n'eſt évidente.

## CENSURE. ARTICLE VIII.

Si vous demandez par quel argument Deſcartes prouve cela, vous trouverez que c'eſt par les mêmes raiſons dont il ſe ſert pour prouver que la lumiere naturelle eſt digne de foy ; ſçavoir que Dieu a joint aux idées une evidence & une clarté ſi grandes, que ſi elles nous trompoient, Dieu ſeroit luy même trompeur : ce que nous avons démontré ſi ſouvent eſtre faux, qu'il ſeroit inutile de le prouver encore. (*a*) Il ajoute à cela, que c'eſt une loy de la nature, que nous conſentions ſans repugnance aux choſes que nous concevons clairement : ainſi il établit la certitude de la perception claire, ſur celle de la lumiere naturelle ; c'eſt à dire qu'il fonde une choſe incertaine ſur une choſe incertaine. (*b*) De plus, aprés avoir rapporté les degrez par leſquels il eſt parvenu à la connoiſſance de cet argument, *Je penſe, donc je ſuis*, il dit dans ſa Methode que cet argument ne luy a paru veritable que parce qu'il luy a ſemblé évident ; d'où il a formé cette regle generale, *Que tout ce qu'il connoiſt évidemment, eſt vray* ; au lieu que nous en pouvons former une toute oppoſée plus certaine, ſçavoir, qu'il ne faut pas acquieſcer temerairement aux choſes qui nous paroiſſent évi-

dentes ; parce que nous avons prouvé que cet argument, *Je penſe, donc je ſuis*, qui paroiſt ſi clair à Deſcartes, eſt faux & inutile.

## Reponse a l'Article VIII.

Nous avons déja dit, & nous le repetons encore, que Mr. Deſcartes fonde principalement la certitude de la lumiere naturelle, ſur ce que la proprieté que nos idées ont de repreſenter une choſe plûtoſt qu'une autre, ſuppoſe une cauſe efficiente exemplaire, & que cette cauſe exemplaire doit contenir formellement toutes les perfections que nos idées repreſentent. Je dis, *principalement* ; pour marquer que Mr. Deſcartes fonde encore la certitude de la lumiere naturelle ſur un autre principe, qui n'eſt pas à la verité ſi ſolide, mais qui ne laiſſe pas d'eſtre conſiderable, qui eſt, que Dieu ſeroit luy-même trompeur, ſi l'évidence & la clarté qu'il a joint à nos idées, nous trompoient : car cela eſt tres-vray, & l'Auteur de la Cenſure n'a jamais pû prouver le contraire.

(*a*) On ne ſçait point ce qu'il veut dire quand il aſſure, que Mr. Deſcartes établit la certitude de la perception claire, ſur celle de la lumiere naturelle. Car il eſt conſtant que Mr. Deſcartes ne diſtin-

gue point la lumiere naturelle de la perception claire ; en ſorte que ſi la lumiere naturelle n'eſt pas incertaine, comme nous l'avons prouvé, la perception claire ne le ſera pas non plus, & l'Auteur aura dit ſans raiſon, que Mr. Deſcartes fonde une choſe incertaine, ſur une autre choſe incertaine.

(*b*) Mr. Deſcartes a eu droit de dire dans ſa Methode, qu'il n'avoit eu d'autre raiſon d'admettre les choſes pour vrayes, que parce qu'elles luy ont paru claires & évidentes ; puiſque l'évidence eſt la vraye regle de la verité : il a eu encore raiſon de former de là cette regle generale, Que tout ce qu'il conçoit clairement eſt vray, ſans que Mr. Huet en puiſſe former une toute contraire qui ſoit plus ſûre, ſçavoir qu'il ne faut pas conſentir temerairement aux choſes qui nous paroiſſent évidentes : car il eſt bien vray qu'il ne faut pas acquieſcer temerairement aux choſes qui paroiſſent évidentes ; d'autant que comme il y a deux évidences, l'une apparente, & l'autre veritable, il faut bien ſe garder de prendre l'une pour l'autre. Mais il n'eſt pas vray que Mr. Huet ait prouvé que cet argument, *Je penſe, donc je ſuis*, qui paroiſt ſi clair, ſoit faux & inutile. Nous avons fait voir au contraire

que tous les raiſonnemens qu'il luy a voulu oppoſer, eſtoient des paralogiſmes.

## CENSURE. ARTICLE IX.

Il eſt maintenant aiſé de faire voir, que ſi l'évidence eſtoit la regle de la verité, il s'enſuivroit pluſieurs abſurditez. Car en premier lieu, il eſt certain que des idées veritables, les unes me paroiſſent plus claires que les autres; & par conſequent qu'il y a des idées qui, quoy qu'elles ſoient vrayes, ont neanmoins quelque obſcurité & quelque confuſion. Car il leur manque cette clarté par laquelle leur évidence eſt ſurpaſſée par celle d'autres idées; & là où il manque de la clarté, il y a neceſſairement de l'obſcurité & de la confuſion. (*a*) Il eſt encore certain, qu'il y a des idées fauſſes qui ont quelque évidence. Il eſt enfin certain que des idées qui paroiſſent également évidentes à quelques hommes, il y en a qui ne paroiſſent pas également claires à certaines perſonnes, mais aux uns plus & aux autres moins, comme il y en a qui voyent plus clair que d'autres. Deſcartes ne deſavouëra pas celà, puiſqu'il enſeigne que les axiomes mêmes qu'on appelle de *communes notions*, ne paroiſſent pas également clairs à tout le monde. (*b*) Or puiſque l'évidence peut compatir avec la fauſſeté, & l'obſcurité avec la verité, il s'enſuit que l'évidence ne peut eſtre la regle de la verité. (*c*) Que ſi Deſcartes dit, que toute évidence n'eſt pas la regle de la verité, mais celle-là ſeule qui brille avec éclat; je demande quel degré d'évidence

doit acquerir une idée pour eſtre admiſe comme vraye. Car ſi vous dites un ſouverain degré; pluſieurs idées vrayes ne paſſeront pas pour vrayes, ſçavoir celles dans leſquelles nous avons dit qu'il ſe trouvoit quelque obſcurité & quelque évidence De plus, comme il n'y a rien de ſi certain, qu'il ſoit reçu pour vray par tout le monde; il n'y a point d'idée ſi claire dans laquelle il ne paroiſſe y avoir quelque choſe d'obſcur; ainſi nulle idée n'aura le ſouverain degré d'évidence; & nulle idée ne devra eſtre admiſe pour vraye. Que ſi aucune idée ne peut avoir autant d'evidence qu'elle ne puiſſe devenir encore plus évidente, par la même raiſon on ne peut tellement diminuer le doute qu'on a ſur quelque choſe, qu'il n'en reſte quelque partie: car l'évidence s'augmente comme le doute diminuë; & reciproquement le doute s'augmente, à meſure que l'obſcurité s'accroît: car tandis qu'il reſtera quelque peu de doute, cette verité qui nous eſt tant promiſe, reſtera dans l'incertitude.

## RE'PONSE A L'ARTICLE IX.

QUoy que l'évidence ſoit la regle de la verité, il ne s'enſuit point qu'entre les idées vrayes, les unes ſoient plus vrayes que les autres. En effet, l'évidence eſtant la regle de la verité, il y a de la contradiction à dire, qu'une idée vraye eſt plus évidente qu'une autre idée vraye: car c'eſt la même choſe que dire qu'il y a des idées vrayes qui ſont plus vrayes que d'au-

tes idées vrayes ; ce qui repugne à l'eſſence de la verité, dont la nature eſt indiviſible comme celle de toutes les autres choſes. Et il n'importe de dire que l'idée du ſoleil eſt vraye, mais qu'elle ne repreſente pas toutes les proprietez du ſoleil ; ce qui fait qu'elle n'eſt pas ſi claire que celle d'un triangle ou d'un quarré, qui repreſentent plus diſtinctement la nature & les proprietez de ces figures : car il ne s'enſuit pas de là que l'idée du ſoleil ne ſoit claire à l'égard de tout ce qu'elle repreſente dans cet aſtre, puiſqu'elle repreſente diſtinctement tout ce qu'elle en repreſente ; mais cela veut dire ſeulement qu'elle n'eſt pas *complete*, c'eſt à dire, qu'elle n'eſt pas ce qu'on appelle en latin, *adæquata*. Toutefois cela ne donne aucune occaſion de ſe méprendre à ceux qui conſiderent les choſes avec attention : car ils ſçavent bien que le ſoleil contient beaucoup de perfections outre celles qu'ils connoiſſent ; mais ils ne laiſſent pas de dire qu'ils ont l'idée du ſoleil ; & que cette idée eſt vraye parce qu'elle eſt claire, & qu'elle eſt claire parce que le ſoleil, qui eſt ſa cauſe exemplaire, contient formellement tout ce qu'elle repreſente. C'eſt donc une choſe aſſurée que l'obſcurité & la confuſion d'une idée n'eſt

pas dans cette idée même, mais au dehors, entant que cette idée se trouve separée de plusieurs autres idées avec lesquelles elle devroit estre jointe pour representer ensemble toutes les proprietez de l'objet dont elle est l'idée: en quoy l'on peut dire que cette idée ressemble à une petite chandelle qui seroit allumée dans une grande chambre : car si on vouloit appeller cette chandelle obscure, parce qu'elle ne suffiroit pas à éclairer toute cette chambre, il est évident que son obscurité ne seroit pas en elle-même ( car elle est aussi claire qu'elle le peut estre ;) mais hors d'elle, entant qu'elle ne seroit pas jointe à d'autres chandelles qui seroient necessaires pour éclairer toute la chambre. C'est en ce sens là seulement qu'on doit entendre ce que Mr. Huet dit, sçavoir qu'il y a des idées vrayes qui ont quelque chose d'obscur & de confus.

(*a*) Nous demeurons aussi d'accord avec l'Auteur, qu'il y a des idées fausses qui ont quelque évidence ; mais il ne s'ensuit pas de là que l'évidence ne soit la regle de la verité : car il faut que l'Auteur sçache, qu'il n'y a point d'idée fausse dans laquelle il ne se trouve quelque chose de vray. Par exemple, quand j'assure que l'esprit est un souffle, je forme une

idée fauſſe, en prenant le mot d'idée pour un faux jugement : mais dans cette idée fauſſe il y a quelque choſe de vray ; car il eſt vray qu'il y a un eſprit & un ſouffle: mais il n'eſt pas vray que cet eſprit & ce ſouffle ſoient une même choſe, comme je l'aſſure. Mais pour revenir à l'obſcurité des idées, il n'y a pas lieu de s'étonner ſi entre les idées qui paroiſſent également claires à certaines perſonnes, il y en a qui ne paroiſſent pas également évidentes à d'autres ; parce que tous les hommes n'ont pas également toutes les idées qui ſont neceſſaires pour repreſenter toutes les circonſtances particulieres de chaque objet.

(*b*) Je ne ſçay pourquoy Mr. Huet oppoſe l'évidence à la fauſſeté, & la verité à l'obſcurité ; car il ſemble au contraire qu'il devoit oppoſer l'évidence à l'obſcurité, & la verité à la fauſſeté, puiſque l'évidence & l'obſcurité ſont deux proprietez de l'entendement, & que la verité & la fauſſeté ſont deux proprietez de la volonté. Mais quand bien cette oppoſition ſeroit juſte, & que l'évidence pourroit compatir avec la fauſſeté, & la verité avec l'obſcurité, comment pourroit-il conclure de là que l'évidence n'eſt pas la regle de la verité ? Car il faut avoüer

que ces choſes n'ont aucun rapport entr'elles.

(*c*) Mr. Deſcartes ne dira point, que la regle de la verité conſiſte dans quelque évidence particuliere, qui brille avec éclat: car ſelon luy, toute évidence eſt également évidence; & partant toute évidence eſt également la regle de la verité. Ce qui fait voir que tous ces differens degrez d'évidence que l'Auteur ſuppoſe de la même idée, ſont purement chimeriques, au moins ſi par le mot d'idée, il entend les perceptions de l'eſprit, ou, comme dit Mr. Deſcartes, les images des choſes qui ſont gravées, non dans la fantaiſie, mais dans l'eſprit même; eſtant impoſſible que ces images renferment en elles-mêmes aucune obſcurité, puiſqu'elles ſuppoſent neceſſairement dans leur original, toutes les perfections qu'elles repreſentent; ſans quoy elles tireroient du neant la propricté qu'elles auroient de les repreſenter. Ce qui a trompé icy l'Auteur, eſt qu'il a crû qu'une idée eſtoit obſcure, lors qu'elle n'eſtoit pas entiere, ou ce que les Latins appellent, *adæquata*. Car il faut ſçavoir, Monſieur, que chaque objet compoſé a pluſieurs proprietez qui ſont repreſentées chacune par ſon idée particuliere, & que c'eſt l'a-

mas de ces idées particulieres qui forme l'idée entiere de ce ſujet. En ſorte que quand nous avons l'idée qui repreſente une ſeule de ces proprietez, cette idée eſt auſſi claire qu'elle le peut eſtre à l'égard de la proprieté qu'elle repreſente ; & ſi elle eſt appellée obſcure, ce n'eſt que parce qu'elle ne ſuffit pas ſeule pour repreſenter les autres proprietez de cet objet : & pour lors on la nomme obſcure au même ſens, qu'on diroit qu'une chandelle eſt obſcure, parce qu'elle ne ſuffit pas pour éclairer une chambre entiere ; c'eſt à dire, que comme cette chandelle n'eſt pas obſcure en elle-même, mais entant qu'elle ne ſuffit pas pour éclairer toute cette chambre, ou qu'elle eſt ſeparée des autres chandelles qui ſeroient neceſſaires pour cela ; de même l'idée qui repreſente la proprieté particuliere d'un objet, n'eſt obſcure que parce qu'elle eſt ſeparée des autres idées qui ſeroient neceſſaires pour repreſenter l'objet tout entier, & pour former l'idée que les Latins appellent, *adæquatam*. Ce qu'il faut bien remarquer ; parce que c'eſt ſur cet équivoque que roulent les faux raiſonnemens que l'Auteur a faits dans cet Article,

## CENSURE. ARTICLE X.

De plus, ſi l'évidence eſt la regle de la verité, tout ce que Deſcartes a admis pour vray doit luy avoir parû clair & évident. Or il y a certaines choſes qu'il a admiſes pour vrayes, qu'il avouë luy-même n'avoir pas connuës aſſez évidemment : il y en a d'autres qu'il a tenuës enſuite pour fauſſes ; & d'autres qui ont eſté rejettées par les diſciples mêmes de Deſcartes, qui mettent l'évidence pour regle de la verité. (*a*) Les Carteſiens auſſi ne ſont pas d'accord entr'eux, & ſe ſervant de la même regle de la verité, deffendent des opinions contraires : c'eſt pourquoy, ou ils apperçoivent clairement des choſes qui ſont fauſſes, d'où il s'enſuit que l'évidence n'eſt pas la regle de la verité ; ou ils ne ſe ſervent pas de cette regle pour meſurer leurs opinions, d'où vient qu'ils ne la tiennent pas pour regle certaine & neceſſaire de la verité. (*b*) Ainſi l'on ne doit pas admettre leur doctrine, puiſqu'on n'a point de regle juſte pour la meſurer : nous ne ſçavons pas même s'ils connoiſſent clairement & diſtinctement leur propre ſentiment touchant la regle de la verité.

## RE'PONSE A L'ARTICLE X.

Il eſt vray que Mr. Deſcartes n'a dû rien admettre pour vray, qui ne luy ait paru clair & évident ; mais il ne s'enſuit pas de là que tout ce qui a paru clair & évident

évident à Mr. Deſcartes, & à ſes Diſciples, l'ait eſté en effet. Mr. Deſcartes a fort bien pû admettre des choſes pour vrayes, parce qu'elles luy ont paru évidentes, & qu'il a reconnu enſuite eſtre fauſſes aprés les avoir examinées : car il faut remarquer qu'il y a une veritable évidence, & une évidence qui n'eſt qu'apparente ; & que ce n'eſt pas dans l'évidence apparente que conſiſte la regle de la verité, mais dans l'évidence veritable.

(*a*) Il n'y a aucun lieu de s'étonner, que les Carteſiens mêmes qui admettent l'évidence pour la regle de la verité, deffendent des opinions contraires : car il ſe peut aiſément faire que les uns ayent une évidence veritable, lors que les autres n'ont qu'une évidence apparente ; ce qui les entraîne dans des ſentimens contraires.

Cela n'empêche pas pourtant qu'on ne puiſſe, & qu'on ne doive recevoir leur doctrine ; puiſqu'ils nous donnent eux-mêmes une regle de la verité qui eſt infaillible, quoy qu'il arrive ſouvent que l'application qu'ils en font ne ſoit pas exacte.

## CENSURE. ARTICLE XI.

Deſcartes enſeigne encore dans la Metaphy-

ſique, que la nature l'a fait de telle ſorte qu'il ne peut s'empêcher de croire que ce qu'il conçoit clairement ne ſoit vray ; & il ajoute immediatement aprés, qu'il peut croire que la nature l'a fait tel qu'il ſe trompe quelquefois dans les choſes même qu'il apperçoit clairement : mais cela ſe contredit manifeſtement. Car ſi la nature l'a fait tel qu'il ne peut s'empêcher de conſentir aux choſes qu'il conçoit clairement ; comment peut-il croire que la nature peut l'avoir fait de telle ſorte, qu'il ſe trompe quelquefois dans les choſes qu'il conçoit clairement ? Car s'il croit cela, il aura raiſon de douter des choſes qu'il conçoit clairement ; & s'il en doute, il ceſſera d'y donner ſon conſentement. Que s'il ne peut ceſſer d'y conſentir, la nature ne l'a pas fait de telle ſorte qu'il puiſſe n'y conſentir pas. (*a*) Il faut ajouter, que ſi la nature l'a fait de telle ſorte que quand il apperçoit clairement quelque choſe, il ne peut pas croire que cette choſe ne ſoit vraye ; lors qu'au commencement de ſa Philoſophie il s'eſt propoſé de tenir pour faux tout ce qui luy paroiſſoit de plus vray, il a entrepris une choſe qui eſtoit au deſſus de ſes forces naturelles : car il appercevoit clairement ce qui luy paroiſſoit vray, parce que la perception claire des choſes eſt la regle de la verité. Mais comment a-t-il pû tenir pour faux, ce qu'il n'a pû s'empêcher de recevoir pour vray ?

## RE'PONSE A L'ARTICLE XI.

Mr. Deſcartes enſeigne dans le dixiéme nomb. de ſa premiere Meditation,

que la nature l'a fait de telle ſorte, qu'il peut croire qu'il ſe trompe quelquefois dans les choſes même évidentes ; & il dit dans le nomb. 2. de la 3. Med. que la nature l'a fait de telle ſorte, qu'il ne peut s'empêcher de croire que ce qu'il conçoit clairement, ne ſoit vray : ce qui ne renferme aucune contradiction. Car il ſe peut aiſément faire que Mr. Deſcartes avant que d'avoir rien examiné, feigne que la nature l'a fait de telle ſorte, qu'il ſe trompe quelquefois dans les choſes même évidentes ; & qu'aprés avoir tout examiné, il ne puiſſe s'empêcher de croire que ce qu'il conçoit clairement ne ſoit vray. Que fera donc l'Auteur de la Cenſure pour faire croire que Mr. Deſcartes tombe en contradiction ? Il renverſera l'ordre de ces deux propoſitions, & luy fera dire dans la premiere Meditation, ce qu'il n'a dit que dans la troiſiéme ; afin qu'il paroiſſe par cette tranſpoſition, que Mr. Deſc. ait dit que la nature l'a fait tel, qu'il ne peut s'empêcher de croire que ce qu'il conçoit clairement eſt vray, & qu'il peut croire qu'il ſe trompe quelquefois dans les choſes mêmes qui ſont évidentes. Ce qui repugne abſolument.

(*a*) L'Auteur ajoute, que ſi la nature a fait Mr. Deſcartes de telle ſorte, que

quand il apperçoit clairement quelque choſe, il ne peut pas croire que cette choſe ne ſoit vraye ; lors qu'au commencement de ſa Philoſophie il s'eſt propoſé de tenir pour faux tout ce qui luy paroiſſoit de plus vray, il a entrepris une choſe qui eſtoit au deſſus de ſes forces naturelles ; n'eſtant pas poſſible qu'il ait tenu pour faux ce qu'il n'a pû s'empêcher de tenir pour vray. Nous répondons à cela, que Mr. Deſcartes ne s'eſt jamais propoſé au commencement de ſa Philoſophie de tenir pour faux tout ce qui luy paroiſſoit de plus vray ; & que quand il ſe le ſeroit propoſé, il n'auroit entrepris rien qui fuſt au deſſus de ſes forces naturelles, luy eſtant permis alors de ſuppoſer tout ce qu'il vouloit ; parce qu'il ne ſçavoit pas encore ſi la nature l'avoit fait de telle ſorte, que quand il appercevoit clairement une choſe, il ne peût s'empêcher de croire qu'elle fût vraye. Ainſi Mr. Deſcartes a fort bien pû ſans ſe contredire, tenir pour faux dans ſa premiere Meditation, ce qu'il n'a pû s'empêcher de recevoir pour vray dans la troiſiéme ; dont la raiſon eſt, que dans la 1. Meditation il n'avoit encore rien examiné, & que dans la 3. il a eu le loiſir de penetrer les raiſons des choſes

les plus cachées. Ce qu'il faut bien remarquer, Monsieur, pour découvrir les paralogismes de l'Auteur, qui consistent en ce qu'il renverse l'ordre des temps & des propositions de Mr. Descartes.

## Censure. Article XII.

Cecy est encore confirmé par un argument dont nous nous sommes servis, qui est, que puisque Descartes & ses Disciples assurent que Dieu peut faire que les choses qui nous paroissent les plus évidemment fausses, soient vrayes; par exemple, qu'une même chose soit & ne soit pas en même-temps; que deux ajoutez à deux ne fassent pas quatre; que le tout ne soit pas plus grand que sa partie, nous pourons bien assurer aussi que Dieu peut faire que la claire & distincte perception ne soit pas la regle de la verité: car on ne doit point prendre pour regle de la verité, ce qui peut n'estre pas la regle de la verité. Donc la perception claire & distincte ne doit point estre prise pour la regle de la verité.

## Réponse a l'Article XII.

Mr. Descartes n'a jamais assuré que Dieu puisse faire que les choses qui sont évidemment fausses, soient vrayes; il n'a jamais dit, par exemple, que Dieu puisse faire que deux ajoutez à deux ne fassent pas quatre; que le tout ne soit pas plus

grand que ſa partie, &c. Il faut ajouter que quand il l'auroit dit, cela ne devroit eſtre entendu que de la puiſſance de Dieu extraordinaire, par laquelle nous ſçavons qu'il peut faire des choſes que nous ne ſçaurions concevoir: ce qui n'a aucun rapport à la queſtion preſente, qui regarde ſeulement la puiſſance ordinaire de Dieu, par laquelle ſi Dieu ne peut pas faire que deux & deux ne faſſent pas quatre, il ne peut pas faire auſſi que les choſes évidentes ne ſoient pas vrayes. C'eſt pourquoy la puiſſance de Dieu n'empêche point que l'évidence ne ſoit priſe pour la veritable regle des veritez naturelles. Je dis des veritez *naturelles*, pour marquer que je n'entens pas parler icy des veritez ſurnaturelles, leſquelles n'ont pas pour regle l'évidence, mais la ſeule revelation divine, comme tout le monde en tombe d'accord.

Vous jugez bien aprés cela, Monſieur, que le défaut principal de cet article eſt, que l'Auteur fait dire à Mr. Deſcartes ce qu'il n'a jamais dit, ſçavoir que Dieu peut faire que les choſes évidentes ſoient fauſſes. Outre que quand Mr. Deſcartes l'auroit enſeigné quelque part, cela ne devroit eſtre entendu que de la puiſſance de Dieu extraordinaire, laquelle n'empêche-

roit pas que l'évidence ne fût prise pour la regle des veritez naturelles ; parce que quand il s'agit de ces veritez, nous ne regardons jamais que la puissance de Dieu ordinaire, sans quoy nous ne pourrions pas prendre le cours ordinaire du Soleil pour la regle & la mesure infaillible de la durée des choses, parce que Dieu par sa puissance extraordinaire le peut interrompre, & qu'il l'interrompit autrefois par les ordres de Josué : ce qui seroit absurde.

## Censure. Article XIII.

De plus, si je demande à Descartes, d'où il sçait assurement que deux & deux font quatre ? il répondra qu'il le sçait, parce qu'il le conçoit clairement. Mais si je luy demande d'où il sçait que ce qu'il conçoit clairement est vrai ? il sera encore obligé de répondre, qu'il sçait certainement que ce qu'il conçoit clairement est vray, parce qu'il le conçoit clairement. Mais je demanderay derechef comment il sçait certainement que ce qu'il conçoit clairement est vray par cette seule raison qu'il conçoit clairement que ce qu'il conçoit clairement est vray ? Et il ne pourra répondre autre chose, si ce n'est qu'il l'apperçoit clairement & distinctement. (*) Il faut donc, ou que la perception claire & distincte soit connuë par elle-même, & ainsi on tombe dans un cercle ; ou la claire perception aura besoin d'une autre perception pour estre connuë.

## REPONS A L'ARTICLE XIII.

Lors que Mr. Huet demande à Mr. Deſcartes, d'où il ſçait aſſurement que deux & deux ſont quatre ? il répond qu'il le ſçait, parce qu'il le conçoit clairement. Et quand il luy demande derechef comment il ſçait que ce qu'il conçoit clairement eſt vray ? il répond encore qu'il le ſçait parce qu'il le conçoit clairement : en quoy il n'y a point de cercle, parce que la perception claire & diſtincte eſt connuë par elle-même ; & on ne peut pas dire qu'une choſe qui eſt connuë par elle-même, ſoit connuë autrement que par elle-même ; par exemple, je ne puis pas dire que la lumiere ſoit vuë autrement que par la lumiere même.

(*a*) Ainſi Monſieur Deſcartes ne tombe point dans un cercle de Logique, ni dans un progrés à l'infini. Il ne tombe point dans le premier ; parce que tomber dans un cercle de Logique, c'eſt prouver par elle-même une choſe qui a beſoin d'eſtre prouvée par une autre choſe plus évidente qu'elle ; mais ce n'eſt pas prouver une choſe par elle-même, lors qu'elle ne peut eſtre prouvée par une autre plus évidente, comme il arrive à l'égard de la per-

N'y tomber que de

ception claire. Il ne tombe pas dans le ſecond ; parce que la perception claire d'une choſe n'a pas beſoin d'une autre claire perception pour ſe faire connoître ; car elle ſe manifeſte elle-même par elle-même, comme il a eſté remarqué.

## CENSURE. ARTICLE XIV.

Que ſi ny la lumiere naturelle, ny la claire perception ne ſont pas les regles de la verité, il n'eſt pas vray auſſi que l'évidence priſe d'une maniere generale, ſoit cette regle. (*a*) Car ſi les ſens, & l'eſprit, & les operations de l'eſprit, & les perceptions claires & diſtinctes, & la lumiere naturelle même ſont des inſtrumens qui nous trompent dans la découverte de la verité ; quelque évidence que nous leur attribuions, ils ne ſeront jamais certains. (*b*) Quant à la connoiſſance des choſes tirée des choſes mêmes, comme elle n'eſt qu'une eſpece d'évidence, elle ne peut eſtre auſſi plus aſſurée que l'évidence même ; ſur tout puiſque Deſcartes nous a avertis au commencement de ſa Philoſophie, de regarder l'évidence & cette connoiſſance tirée des choſes mêmes, comme des marques peu ſûres de la verité.

## REPONSE A L'ARTICLE XIV.

Si la lumiére naturelle & la claire perception n'eſtoient pas les vrayes marques de la verité (comme le pretend l'Auteur) l'évidence priſe en general ne le pourroit eſtre auſſi ; parce que l'évidence

en general ne differe pas plus de la lumiere naturelle, & de la perception claire, que l'eſpece differe de ſes individus ; c'eſt à dire, qu'entre la lumiere naturelle, la perception claire, & l'évidence en general, il n'y a qu'une diſtinction de raiſon. Mais comme l'Auteur n'a pû prouver encore que la lumiere naturelle & la perception claire ne ſoient pas les vrayes marques de la verité ; il n'a pas prouvé auſſi que l'évidence priſe en general ne le ſoit pas.

(*a*) Il eſt vray que ſi les ſens, l'eſprit, les operations de l'eſprit, les claires perceptions, & la lumiere naturelle ſont des inſtrumens qui nous trompent dans la découverte de la verité ; quelque évidence que nous y puiſſions ſuppoſer, leur témoignage ne ſera jamais aſſuré. Mais, comme nous avons déja prouvé que les perceptions claires & la lumiere naturelle, que nous ne diſtinguons que par la penſée, ne nous peuvent tromper, & qu'il eſt d'ailleurs demontré dans la Metaphyſique, que l'eſprit ny les ſens ne nous trompent jamais à l'égard de leur propre objet, c'eſt à dire à l'égard de ce qu'ils repreſentent clairement ; nous pouvons conclure tres-certainement, que toutes les fonctions des ſens & de la raiſon ſont de

vrayes marques de la verité, quand elles ſont évidentes.

(*b*) Et quant à la connoiſſance des choſes tirée des choſes mêmes, puiſque ſelon l'Auteur, elle n'eſt qu'une eſpece d'évidence, il eſt aiſé d'inferer qu'elle eſt auſſi une marque aſſurée de la verité; en telle ſorte que dire qu'on connoiſt une choſe par la lumiere naturelle, par une perception claire, & par une connoiſſance tirée de la choſe même, c'eſt dire proprement qu'on eſt aſſuré de la verité de cette choſe. Et en effet, ſi l'on n'en eſtoit pas aſſuré par là, comment le pourroit-on eſtre?

L'Auteur ſuppoſe dans cet Article, que les ſens, & la raiſon nous peuvent tromper, quelque évidence que nous y ſuppoſions; & c'eſt ce qu'il falloit prouver.

## CENSURE. ARTICLE XV.

Maintenant ſi nous examinons les preceptes que Deſcartes a donnez dans ſa Methode pour découvrir la verité, ils paroiſtront fort incertains, quoy qu'il ſe vante qu'ils ne cedent pas à la certitude de la Geometrie. (*a*) Le premier eſt, qu'il ne faut rien admettre pour vray que ce que l'on conçoit clairement & diſtinctement eſtre tel; en quoy il y a une manifeſte petition de principe: car c'eſt la même choſe

que ſi l'on diſoit, que pour connoiſtre la verité il faut connoiſtre la verité. (*b*) De plus, comment pourray-je eſtre aſſuré que je conçois clairement & diſtinctement une choſe ? Car Deſcartes ne deſavouë pas que cela ne ſoit difficile. De plus, ſçait-il que ce qui luy paroiſt certainement & évidemment vray, ſoit tel en effet ? Car il y a pluſieurs endroits de ſa doctrine qui luy paroiſſent évidens, qui me paroiſſent faux; car quelle de ces deux perceptions ſera la vraye marque de la verité. (*c*) Le ſecond precepte enſeigne, qu'il faut diviſer le ſujet de la queſtion en autant de parties qu'il eſt neceſſaire pour le mieux concevoir : en quoy il y a encore une petition de principe. Car afin de ſçavoir comment la queſtion doit eſtre diviſée, cela ſuppoſe qu'on connoiſt la queſtion qui eſt à diviſer. Ainſi pour connoiſtre la choſe qu'on examine, il ſe faut preparer à la diviſer en ſes parties; & pour ſe preparer à cette diviſion, il faut connoiſtre la choſe qui eſt en queſtion. (*d*) Le troiſiéme precepte n'eſt pas plus utile que le ſecond. Il ordonne par ce precepte de monter comme par degrez des choſes les plus ſimples & les plus faciles, aux choſes les plus compoſées & les plus difficiles. Cependant il n'y a aucun objet pour ſimple qu'il ſoit, dont la connoiſſance ne depende d'une infinité de choſes; & il n'y a point de choſe ſi aiſée à connoiſtre, qu'on ſoit aſſuré de la connoiſtre certainement. (*e*) Le quatriéme precepte ordonne de faire un dénombrement ſi exact de toutes les parties de la queſtion, que l'on ſoit aſſuré de n'avoir rien omis. Or il faut que je connoiſſe le tout, pour eſtre aſſuré de n'avoir rien omis dans le dénombrement des parties; & d'ailleurs, pour connoiſtre le tout, je dois connoiſtre les parties:

parties : Ainſi nous tombons dans un cercle qui eſt inutile pour découvrir la verité. (*f*) Je ne veux pas deſavoüer neanmoins que ces regles n'apportent quelque utilité pour l'uſage de la vie & des études ; car qui ne s'en ſert pas en traitant des doctrines vulgaires, ou des doctrines les plus cachées, telles que ſont la Geometrie & l'Arithmetique ? Qui eſt celuy qui dans la vie commune ( s'il n'eſt un parfait étourdy ) admet pour vray ce qu'il ne connoiſt pas ? Quel eſt le juge de village qui dans une queſtion difficile, veüille reſoudre toutes les difficultez à la fois, & non pas l'une aprés l'autre ? Quel eſt le maître d'école qui enſeigne à ſon écolier de lire les mots entiers, avant que de luy avoir enſeigné à connoiſtre les ſimples lettres ? Cette voye eſt commune : mais nous nions qu'elle nous conduiſe à une connoiſſance certaine de la verité.

## RE'PONSE A L'ARTICLE XV.

Ce n'eſtoit pas aſſez pour l'Auteur d'avoir voulu demontrer que l'évidence n'eſt pas la marque certaine de la verité ; il a fallu encore qu'il ait attaqué les quatre preceptes que Mr. Deſcartes a donnez dans ſa Methode pour acquerir cette évidence.

(*a*) Il dit d'abord que ce premier precepte, *Il ne faut rien admettre pour vray que ce que l'on conçoit clairement eſtre tel*, eſt une petition de principe ;

parce que c'eſt la même choſe que ſi l'on diſoit, que pour connoiſtre la verité il faut connoiſtre la verité. Mr. Deſcartes répond, qu'il y a une grande difference entre dire, que pour connoiſtre la verité il faut connoiſtre la verité, & dire qu'il ne faut admettre pour vray que ce qui eſt évident. Dans le premier cas on cherche à connoiſtre la verité par la verité même; & dans le ſecond on cherche à découvrir la verité non par elle-même, mais par l'évidence qui en eſt la marque aſſurée. Ce qui n'eſt nullement une petition de principe.

(*b*) Mr. Deſcartes enſeigne en pluſieurs endroits, comment on peut s'aſſurer qu'on conçoit clairement & diſtinctement ce qu'on croit concevoir ainſi. Je l'enſeigne auſſi dans la Logique de mon Syſtême general de Philoſophie. Et il ne ſert de rien de dire, qu'il y a pluſieurs choſes qui paroiſſent vrayes à Mr. Deſcartes, & qui paroiſſent fauſſes à Mr. Huet: car cela ſignifie ſeulement, que l'évidence de Mr. Huet, ou celle de Mr. Deſcartes n'eſt pas veritable, mais ſeulement apparente. Mais cela n'empêche pas que celle qui eſt veritable, ne ſoit la vraye marque de la verité.

(*c*) Selon Mr. Huet, le ſecond pre-

cepte eſt encore une petition de principe; parce que pour ſçavoir en combien de parties il faut diviſer une queſtion, il faut connoiſtre la queſtion ; & ainſi pour connoiſtre la queſtion, il la faut diviſer en ſes parties ; & pour la diviſer en ſes parties, il la faut connoiſtre : ce qui eſt proprement apporter pour preuve ce qui eſt en queſtion. Nous répondons qu'il n'y a en cela aucune petition de principe ; & que quand l'Auteur dit que pour connoiſtre la queſtion il la faut diviſer en ſes parties, & que pour la diviſer en ſes parties il la faut connoiſtre, ce mot de *connoiſtre* ſe prend diverſement dans la premiere & dans la ſeconde propoſition. Dans la premiere, il ſe prend pour une connoiſſance claire & diſtincte, non ſeulement de toutes les parties de la queſtion, mais encore de toutes leurs circonſtances & dependances, c'eſt à dire de tous les rapports qu'elles peuvent avoir entr'elles, ou avec les autres choſes. Et dans la ſeconde il ſe prend pour une connoiſſance groſſiere & imparfaite de ſes parties. Ainſi, par exemple, quand pour connoiſtre une montre je la diviſe en ſes parties, je ne tombe point dans une petition de principe ; parce que je ne la diviſe pas en ſes parties pour connoiſtre les parties auſſi

quelles je la diviſe, qui me ſont déja connuës, mais pour connoiſtre les rapports qu'elles ont les unes avec les autres, leſquels je ne connois pas encore : ce qui ſuffit pour rendre ce precepte utile.

(*d*) Mr. Deſcartes enſeigne par ſon troiſiéme precepte, qu'il faut commencer l'examen des choſes par ce qu'elles ont de plus ſimple & de plus connu ; & l'Auteur oppoſe que ce precepte eſt inutile, parce qu'il n'y a point de choſe, pour ſimple qu'elle ſoit, qui ne depende d'une infinité d'autres choſes. Mr. Deſcartes en convient. Mais il ſoutient que cela n'empêche pas qu'il ne faille commencer d'examiner les queſtions, par ce qu'elles ont de plus ſimple & de plus connu ; dont la raiſon eſt que les queſtions ayant toujours quelque choſe de connu, & quelque choſe d'inconnu, nous ſommes obligez d'aller à ce que nous ne connoiſſons pas, par ce que nous connoiſſons. D'où il s'enſuit que le precepte de Mr. Deſcartes eſt tres-utile, & même neceſſaire pour découvrir la verité.

(*e*) Selon l'Auteur, le quatriéme precepte de M. Deſcartes eſt encore une petition de principe ; parce que pour ſçavoir qu'on n'a rien omis dans la diviſion des parties, il faut connoiſtre le tout ; &

pour connoiſtre le tout il faut connoiſtre les parties. Nous répondons icy à peu prés comme nous avons répondu à l'égard du ſecond precepte ; ſçavoir, que le mot de *connoiſtre* eſt équivoque ; parce que pour ſçavoir qu'on n'a rien omis dans le dénombrement des parties, il ne faut connoiſtre le tout que groſſierement ; au lieu que pour découvrir la verité qu'on cherche par le dénombrement des parties, il faut connoiſtre le tout exactement, c'eſt à dire, le connoiſtre avec toutes ſes circonſtances & ſes dependances. Ce qui eſt fort different.

(*f*) Mr. Huet revient enfin à luy-même, & il avouë de bonne foy que ces regles ont quelque choſe de bon non ſeulement pour l'uſage de la vie commune, mais encore pour la découverte des doctrines les plus cachées. Il dit que cette voye eſt bonne: mais il ne veut pas qu'elle nous conduiſe à une connoiſſance certaine de la verité, quoy qu'elle nous conduiſe à l'évidence. Ce qu'il n'a ſçû prouver encore.

## CENSURE. ARTICLE XVI.

Il ne faut pas paſſer ſous ſilence la coutume que les Cartoſiens ont de dire, que pour con-

noiſtre la verité, il faut non ſeulement ſe dépoüiller des prejugez, mais encore ſe ſeparer du commerce des ſens, & s'attacher uniquement à conſiderer les choſes qu'on veut connoiſtre. Ils aſſurent que ſi nous en uſons ainſi, nous aurons des idées claires & diſtinctes, & qu'il n'y aura que ceux qui manqueront d'attention qui pourront ſe contredire. (*a*) Ils font tant de cas de cette maxime, qu'il arrive ſouvent que ce n'eſt que par elle qu'ils combattent leurs ennemis & deffendent leurs opinions: de ſorte qu'ils nous donnent l'attention comme une regle certaine de la verité. (*b*) Car ils diſent que l'évidence eſt la regle de la verité, & que l'attention eſt la regle de l'évidence; que tous ceux qui ſeront attentifs, connoiſtront clairement les choſes; & que tous ceux qui connoiſtront clairement les choſes ſeront aſſurez de la verité. (*c*) Les Philoſophes n'ont jamais ignoré qu'il faut de l'attention pour connoiſtre clairement les choſes. Nous en avons auſſi, & nous examinons la Philoſophie de Deſcartes avec beaucoup d'application & de rigueur; nous recevons même ce fruit de notre attention, que nous jugeons qu'elle merite d'eſtre traitée de ridicule.....

## RE'PONSE A L'ARTICLE XVI.

Les Carteſiens ont raiſon de dire, que pour connoiſtre la verité, il faut non ſeulement ſe défaire des préjugez, mais encore ſe ſeparer du commerce des ſens, pour s'attacher uniquement à conſiderer.

par la raiſon, les choſes qu'on veut connoiſtre. Ce ſont en effet les préjugez des ſens, & ſur tout la precipitation & la prevention qui nous jettent dans les plus grandes erreurs où nous tombons, & deſquelles nous ne nous pouvons retirer que par le moyen de la raiſon, lors que nous en faiſons un bon uſage, c'eſt à dire, que nous comparons exactement les choſes qui ſont l'objet de nos raiſonnemens. C'eſt pourquoy, puis qu'on ne ſçauroit comparer exactement pluſieurs choſes ſans attention, les Carteſiens ont raiſon de dire, qu'il n'y aura que ceux qui manqueront d'attention qui pourront ſe contredire.

(*a*) Il eſt vray que les Carteſiens font grand cas de cette regle, & ils s'en ſervent ſouvent pour deffendre leurs opinions: mais il n'arrive jamais que ce ne ſoit que par elle qu'ils combattent leurs ennemis. Ils diſent bien que l'attention eſt neceſſaire à ceux qui veulent découvrir la verité; mais ils n'enſeignent point qu'elle ſoit une regle certaine de la verité: ils veulent ſeulement qu'elle ſoit un moyen neceſſaire pour acquerir les perceptions claires dans leſquelles conſiſte cette regle.

(*b*) Les Carteſiens n'enſeignent pas

non plus, que tous ceux qui ſeront attentifs connoiſtront la verité : ils diſent ſeulement que ſans attention on ne peut découvrir les veritez compoſées, telles que ſont les veritez qui conſiſtent dans des comparaiſons de comparaiſons, c'eſt à dire qui dependent du raiſonnement.

(*c*) L'Auteur aſſure que les Philoſophes n'ont jamais ignoré qu'il ne fallût de l'attention pour connoiſtre clairement les choſes ; Qu'il en a eu beaucoup en examinant la Philoſophie de Mr. Deſcartes ; & même qu'il a reçû ce fruit de ſon attention, qu'il juge qu'elle merite d'eſtre traitée de ridicule. Les Carteſiens ne doutent point que l'Auteur n'ait examiné la Philoſophie de Deſcartes avec beaucoup d'attention : mais ils diſent que l'attention ſeule ne ſuffit pas toujours pour découvrir la verité : Qu'il faut de plus une certaine meſure d'intelligence, dont l'Auteur a peut-eſtre manqué : Que cette meſure d'intelligence ſe trouve rarement dans les perſonnes qui ſont fort préoccupées ; & que Mr. Huet a paru l'eſtre beaucoup par le jugement peu équitable qu'il a fait de la Philoſophie de Mr. Deſcartes, en la traitant de ridicule, pendant que tant d'honneſtes gens la regardent comme fort raiſonnable.

Vous voyez bien, Monsieur, que dans cet Article, l'Auteur confond l'attention avec l'évidence, quoy que dans le fond la premiere ne soit qu'un moyen pour parvenir à la seconde.

## Censure. Article XVII.

C'est certes une chose merveilleuse, qu'il se soit trouvé un Philosophe comme Descartes, qui ayant douté au commencement s'il estoit, propose dans la suite avec assurance des opinions toutes contraires au sentiment des hommes, sans les prouver par aucun autre argument que par son authorité. (*a*) A t-on jamais veu un homme plus inconstant & plus leger ? Il doutoit des veritez Mathematiques, & il admet pour vrayes des choses qui sont seulement probables ; car il enseigne que plusieurs argumens probables ont la force d'un argument asseuré ; ce qui peut bien estre reçu dans le commun usage de la vie, mais non pas dans la Philosophie, dans laquelle ce seroit une source inepuisable d'erreurs. Car si tout ce qui est probable renferme de l'incertitude ; dans plusieurs argumens probables, il y aura beaucoup d'incertitude. Or un argument dans lequel il y a de l'incertitude, ne sçautoit estre vray. (*b*) Descartes en est venu jusques-là, qu'il a dit qu'il falloit ajouter foy non seulement aux perceptions claires, mais encore au souvenir de ces perceptions, fondé sur cet argument que nous avons si souvent rejetté, *que Dieu seroit trompeur si en cela nous estions sujets à l'erreur*....Cependant qu'y a-t-il de plus trompeur que la memoire ? (*c*)

De plus en ſuivant cet argument, il aſſure que tout ce qui paroît clair à notre eſprit dans les ſonges, eſt vray : or eſt-il que durant une nuit d'hyver pendant que je dors, il me paroît clairement que je cueillis des roſes dans un jardin ; donc je cueillis effectivement des roſes ..... Bien que les choſes ſoient ainſi, Deſcartes ne laiſſe pas de ſe fier tant à ſes opinions, qu'il ſe vante de n'avoir rien admis pour vray qui ne ſoit plus évident que les demonſtrations de la Geometrie : (*d*) de ſorte qu'on ne diſputera plus enſuite touchant ſes opinions, pourveu qu'on les entende bien ; & on ne croira point que les choſes naturelles puiſſent avoir d'autres cauſes que celles qu'il propoſe, quoy qu'il n'avance ce dernier qu'en chancellant.

## RE'PONSE A L'ARTICLE XVII.

Nous reconnoiſſons bien que Mr. Deſcartes a douté, ou pour mieux dire, qu'il a feint de douter s'il eſtoit : mais nous ne ſçavons pas qu'il ait jamais pretendu qu'on reçût ſes opinions ſur ſa parole. Comme il a fait profeſſion de ne reconnoître que l'évidence pour regle de la verité, nous avons raiſon de croire qu'il n'a pas voulu nous renvoyer à l'autorité.

(*a*) Mr. Deſcartes ſeroit effectivement leger & inconſtant, s'il avoit veritablement douté des veritez Mathematiques, & qu'il eût admis pour vrayes des

choſes qui ſont ſeulement probables. Mais outre qu'il n'a jamais admis de telles choſes, il n'a auſſi jamais douté veritablement des veritez mathematiques, mais il a ſeulement feint d'en douter : ce qu'il a pû faire ſans donner aucune marque certaine d'inconſtance ny de legereté. Nous ne ſçavons pas auſſi qu'il ait jamais enſeigné, que pluſieurs argumens probables ayent la force d'un argument aſſuré. Et en effet pourquoy l'auroit-il enſeigné, luy qui ne reconnoit que l'évidence pour regle de la verité, & qui ne s'eſt propoſé au commencement de ſa Philoſophie de douter de toutes les choſes probables, que pour avoir lieu de les examiner afin de les rendre évidentes ; ſçachant bien qu'un argument dans lequel il y a de l'incertitude, ne ſçauroit jamais eſtre reçû pour abſolument vray ?

(*b*) Il eſt vray que Mr. Deſcartes en eſt venu là, qu'il a dit qu'il falloit ajoûter foy non ſeulement aux perceptions claires, mais encore au ſouvenir de ces perceptions ; fondé ſur cet argument, que Dieu ſeroit trompeur ſi en cela nous étions ſujets à l'erreur. Mais quel crime y a-t-il en cela ? C'eſt, dit l'Auteur, que la memoire nous peut tromper. Et bien nous l'accordons. Mais quelque trom-

peuſe que ſoit la memoire, nous ſoutenons qu'elle ne ſçauroit faire que ſi la perception claire que nous avons d'une choſe eſt vraye, le ſouvenir que nous avons de cette perception ne le ſoit pas. Sans quoy Dieu ſeroit l'Auteur de notre erreur, par les raiſons qui ont eſté deduites cy-devant dans le 2. art. du chapitre 1.

(*c*) Mr. Deſcartes dit, que tout ce qui paroiſt clair même dans les ſonges, eſt vray : Or, dit l'Auteur, il me paroiſt clair en ſongeant qu'en hyver je cueillis des roſes dans un jardin ; donc il eſt vray que je cueillis des roſes. Nous répondons avec Mr. Deſcartes, que tout ce qui paroiſt clair dans les ſonges, eſt vray ; mais nous nions qu'il nous paroiſſe clair en ſongeant que dans l'hyver nous cueillions effectivement des roſes. Il nous paroiſt ſeulement clair que nous croyons d'en cueillir. En quoy certes nous ne nous trompons point, & à cet égard Mr. Deſcartes peut ſe vanter de n'avoir rien admis pour vray qui ne ſoit auſſi évident que les demonſtrations de la Geometrie.

(*d*) Mr. Deſcartes ne pretend point que ſes opinions touchant les cauſes naturelles, quelque bien qu'on les entende, puiſſent lever toutes les occaſions de diſ-

pute

pute : il ſçait trop bien que les cauſes naturelles agiſſant par des voyes inſenſibles, on n'en peut expliquer les effets que par des manieres problematiques ; en ſorte que s'il dit quelquefois, que ce qu'il propoſe eſt plus évident que les propoſitions de la Geometrie, il ne parle alors que des premieres veritez, c'eſt à dire, des veritez qui ſont connuës par elles-mêmes, telles que ſont celles-cy ; *Tout corps qui commence à ſe mouvoir, eſt meu par un autre ; Tout corps qui en meut un autre, luy communique de ſon mouvement*, &c.

## CENSURE. ARTICLE XVIII.

Cette confiance de Deſcartes a jetté les Carteſiens dans une ſi grande preſomption, qu'il y en a qui oſent dire que tout ce qu'ils connoiſſent clairement & diſtinctement, eſt vray ; & que tout ce qui eſt dans leur entendement, exiſte hors de leur entendement. (*a*) Ce qui a échapé auſſi à Deſcartes même quelque part. Ce qui eſt ſi ridicule, que je ne ſçay ce que c'eſt qu'eſtre fou, ſi ce n'eſt pas l'eſtre. Mais ce ſeroit peu de choſe s'ils s'eſtoient contenus dans les bornes de cette folie ; car nous ferons voir enſuite qu'ils ont ſouvent violé non ſeulement les loix de la raiſon, mais encore celles de la foy.

## RE'PONSE A L'ARTICLE XVIII.

Il ſuffit aux Carteſiens d'avoir pris l'évidence pour regle de la verité, pour eſtre aſſurez que tout ce qu'ils conçoivent clairement, eſt vray, & que tout ce qui eſt dans leur entendement par des idées ſimples, exiſte veritablement hors de leur entendement; dont la raiſon eſt, que les idées ſimples ſont des eſtres repreſentatifs, & que tout eſtre repreſentatif ſuppoſe neceſſairement un objet repreſenté. J'ay dit, *par des idées ſimples*: pour donner à entendre qu'il y a cette difference entre les idées ſimples & les idées compoſées, que l'objet des idées ſimples eſt abſolument tel qu'elles le repreſentent; au lieu que l'objet des idées compoſées n'eſt ordinairement tel qu'à quelque égard; comme nous le ferons voir dans le quatriéme chapitre.

(*a*) Ce n'eſt point par hazard qu'il a échapé à Mr. Deſcartes de dire, que tout ce qu'il conçoit clairement eſt tel qu'il le conçoit clairement: Car c'eſt là le fond de ſa doctrine, & le vray fondement de toute la certitude humaine; qui conſiſte en ce que nos idées ont un tel rapport avec leurs objets, qu'il eſt impoſſible qu'el-

les repreſentent plus de perfections qu'ils n'en contiennent formellement. L'Auteur prendra cette opinion pour une folie autant qu'il voudra ; les Carteſiens ne laiſſeront pas de la défendre, & de prendre pour de vrais Sceptiques tous ceux qui auront un ſentiment contraire. En effet, Monſieur, en quoy conſiſteroit la certitude humaine, ſi elle ne dépendoit du rapport qui eſt entre nos idées & leurs objets, puiſque nous ſçavons par l'experience & par la raiſon que nous ne connoiſſons rien de ce qui eſt hors de nous, que par les idées qui ſont en nous ? C'eſt donc une choſe conſtante, que l'évidence eſt la regle de la verité ; & que ſi elle ne l'eſtoit pas, comme l'Auteur le pretend, il ſeroit obligé de nous en donner une autre, ou de reconnoître luy-même que les demonſtrations des Geometres, & ſa Demonſtration même Evangelique, ſeroient pleines d'incertitude ; puis qu'elles n'ont le titre de demonſtrations qu'entant qu'elles ſont évidentes, & que ſelon luy l'évidence n'eſt pas la regle de la verité. Ce qui eſt une opinion purement Sceptique.

*Fin du Chapitre ſecond.*

## CHAPITRE III.

*Où on examine les ſentimens de Deſcartes touchant l'Eſprit de l'homme.*

### CENSURE. ARTICLE I.

BIEN que ce que nous venons de dire ſoit ſuffiſant pour renverſer la Philoſophie de Deſcartes, il eſt pourtant juſte d'examiner pluſieurs autres choſes qui y ont rapport; afin de faire paroître à tout le monde que toute ſa doctrine eſt également defectueuſe. Nous ne parlerons pas de toutes les matieres qu'il traite; mais ſeulement de celles qui ont fait plus d'honneur à ſa ſecte, qui ſont les queſtions qui regardent l'Eſprit humain, & l'exiſtence de Dieu: en quoy Deſcartes pretend avoir ſi bien réuſſi, qu'il ſe vante que les demonſtrations qu'il a inventées ſur ces ſujets, ſont plus certaines que celles des Geometres:.... Cependant il n'y a rien de plus frivole, ni de plus incertain; de ſorte que ſi la connoiſſance de ces dogmes n'étoit pas auſſi grande qu'elle eſt, il ſeroit à craindre que le vulgaire meu par de ſi méchantes raiſons, ne revoquât en doute ce que nous ſçavons par de meilleurs argumens & par la foy eſtre tres-certain.

### RE'PONSE A L'ARTICLE I.

Mr. Huet ſe propoſe dans ce Chapitre

d'examiner les deux queſtions qui ſont plus d'honneur à Mr. Deſcartes, qui ſont celles qui regardent l'Eſprit humain, & l'exiſtence de Dieu; & ſon but eſt, de faire voir qu'il n'y a rien de ſi mal fondé que les demonſtrations qu'il a inventées ſur ces deux veritez, quoy qu'il les croye plus certaines que celles des Geometres.

## CENSURE. ARTICLE II.

Neanmoins quoy que Deſcartes ſe trompe manifeſtement, il ne laiſſe pas de meriter quelque louange, pour avoir travaillé ſoigneuſement à prouver des dogmes qui eſtoient d'ailleurs tres-certains, & pour avoir accommodé en quelque façon dans ces argumens, ſes raiſons avec les veritez de la Religion Chretienne. Pleuſt à Dieu qu'il eût fait la même choſe dans tout le reſte de ſon ouvrage. Examinons donc toutes ces choſes, & commençons par l'Eſprit humain.

## REPONSE A L'ARTICLE II.

Quoy que Mr. Deſcartes ſe trompe manifeſtement, il ne laiſſe pas, dit Mr. Huet, de meriter quelque louange, pour avoir accommodé ſes raiſonnemens, ſurtout ceux qu'il a faits pour prouver l'exiſtence de l'Eſprit & de Dieu, aux preceptes de la Religion Chretienne: Mais

il assure d'ailleurs qu'en plusieurs autres occasions il a enseigné des choses qui sont contraires à la foy Catholique. Ce qu'il se propose d'examiner dans la suite ; & cependant il va commencer par l'Esprit humain, dont il doit parler dans ce Chapitre.

## CENSURE. ARTICLE III.

Aprés que Descartes a eu inventé cette sorte d'argument, *Je pense ; donc je suis*, ..... il a crû qu'il pourroit inferer de là, ce que c'est que l'esprit humain, & en quoy il differe du corps. Car ayant feint d'abord que tout ce qu'il avoit tenu auparavant pour vray, estoit faux, & ayant pris garde ensuite qu'il pensoit, & partant qu'il estoit ; il a poussé plus loin son raisonnement : & sçachant qu'il est, il a voulu sçavoir ce qu'il est. (*a*) Ce que cherchant, il a toujours persisté dans la resolution de tenir tout pour faux. Il a donc continué de feindre qu'il n'y avoit aucun corps, qu'il n'y avoit aucun mouvement, aucune figure, aucune situation des parties, ny aucune autre proprieté qui appartienne au corps : ..... mais en feignant tout cela, il s'est apperçû qu'il ne pouvoit pas n'estre point ; quoy que toutes les autres choses ne fussent pas ; parce qu'en feignant qu'elles n'estoient pas, il pensoit ; & qu'en pensant, il estoit. Au lieu que feignant que tout ce qu'il avoit tenu pour faux estoit vray, par exemple, qu'il avoit un corps, qu'il y avoit un univers, &c. s'il venoit à cesser de penser, il n'auroit

aucune raiſon de croire qu'il eſtoit : ce qu'ayant apperçû, il a conclu enfin que luy, c'eſt à dire que ſon eſprit ; & la nature de ſon eſprit ne dépendoit point des choſes corporelles & exterieures, & qu'elle n'avoit aucune affinité avec elles, puis qu'elle pouvoit eſtre ſans elles ; & par conſequent qu'il eſtoit une choſe penſante, & que ſa nature conſiſtoit dans la ſeule penſée, qui n'a beſoin pour penſer, ny du corps, ny du lieu, ny du mouvement, ny de l'extenſion, pour parler avec Deſcartes..... (*b*) Par là il a compris auſſi qu'il connoiſſoit plûtoſt, plus certainement & plus facilement la nature de ſon eſprit que celle du corps ; qu'il n'eſtoit aſſuré de rien de ce qui regarde le corps ; & qu'il connoiſſoit tres-certainement ſon eſprit. Il a compris encore que la connoiſſance qu'il avoit de ſon eſprit, eſtoit non ſeulement la premiere & la plus certaine, mais encore la plus claire ; parce que le neant n'ayant aucune proprieté, par tout où l'on trouve des proprietez, il eſt neceſſaire qu'il y ait quelque ſubſtance, laquelle eſt connuë d'autant plus clairement, qu'on découvre en elle plus de proprietez ; & qu'il découvre dans ſon eſprit plus de proprietez qu'il n'en découvre en aucune autre choſe ; parce qu'on déduit la connoiſſance de l'eſprit, de la connoiſſance de toutes les autres choſes ; & que bien qu'il n'y eût aucune autre choſe, il pourroit connoiſtre ſon eſprit ; à cauſe que les autres choſes ne peuvent eſtre connuës ſans l'eſprit, & que l'eſprit peut eſtre connu ſans elles.

## RE'PONSE A L'ARTICLE III.

On ne peut pas rapporter plus exacte-

ment ny plus fidellement la maniere dont Mr. Deſcartes a conduit ſa raiſon pour parvenir à la connoiſſance de ſon exiſtence & de ſa nature, que l'Auteur la rapporte. Nous verrons dans l'Article ſuivant ce qu'il dira contre cette conduite.

(*a*) Mais il faut auparavant lever quelques difficultez qui ſe trouvent dans la definition que Mr. Deſcartes donne de ſon eſprit, lors qu'il conclut qu'il eſt une choſe penſante, & que ſa nature conſiſte dans la penſée : car il faut avoüer que ces 2. definitions ſont équivoques. En effet, s'il entend par le mot de *choſe*, une ſubſtance priſe en general, cette choſe ne peut point eſtre penſante ; parce que tout ce qui penſe exiſte actuellement, & que la ſubſtance en general ne peut exiſter que dans l'entendement. Il faut donc ajouter à ce terme de *choſe*, ou de *ſubſtance en general*, quelque attribut eſſentiel qui le determine à exiſter actuellement, & qui le rende capable de penſer. Ce que Mr. Deſcartes n'a pas fait dans cette definition. De plus, quand il dit que ſa nature conſiſte dans la penſée, ce mot de *penſée* eſt encore fort équivoque. Car on peut entendre par la penſée, ou la penſée en general, qui comprend ſous ſoy toutes les penſées particulieres, comme l'eſpece

comprend ſes individus ; ou bien la penſée qui exiſte en elle-même, & qui eſt le ſujet dans lequel reſident toutes les autres penſées, comme les figures reſident dans l'étenduë : ce qu'il n'a pas non plus expliqué. Où trouverons-nous donc la veritable definition de l'eſprit de Mr. Deſc. C'eſt dans le nomb. 52. de la premiere partie de ſes Principes, où il parle en ces termes : *La notion que nous avons ainſi de la ſubſtance creée, ſe rapporte en même façon à toutes ; c'eſt à dire à celles qui ſont immaterielles, comme à celles qui ſont materielles : car il faut ſeulement pour entendre que ce ſont des ſubſtances, que nous appercevions qu'elles peuvent exiſter ſans l'aide d'aucune choſe creée. Mais lors qu'il eſt queſtion de ſçavoir ſi quelqu'une de ces ſubſtances exiſte veritablement, c'eſt à dire, ſi elle eſt à preſent dans le monde ; ce n'eſt pas aſſez qu'elle exiſte en cette façon, pour faire que nous l'appercevions : car cela ſeul ne nous découvre rien qui excite quelque connoiſſance particuliere en notre penſée : il faut outre cela qu'elle ait quelque attribut que nous puiſſions remarquer : & il n'y en a aucun qui ne ſuffiſe à cet effet, à cauſe que l'une de nos notions communes eſt, que le neant ne peut avoir aucuns*

*attributs. C'eſt pourquoy, lors qu'on en rencontre quelqu'un, on a raiſon de conclure qu'il eſt l'attribut de quelque ſubſtance, & que cette ſubſtance exiſte. Mais encore que chaque attribut ſoit ſuffiſant pour faire connoiſtre la ſubſtance, il y en a toutefois un en chacune qui conſtituë ſa nature & ſon eſſence, & de qui tous les autres dependent ; à ſçavoir l'étenduë en longueur, largeur & profondeur conſtituë la nature de la ſubſtance corporelle ; & la penſée conſtituë la nature de la ſubſtance ſpirituelle. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps, préſuppoſe l'étenduë, & n'eſt qu'une dependance de l'étenduë. De même toutes les proprietez que nous trouvons dans l'eſprit, ne ſont que des façons differentes de penſées. Nous pouvons donc avoir deux notions claires & diſtinctes : l'une de l'eſprit, & l'autre du corps, pourveu que nous ſeparions ſoigneuſement tous les attributs de la penſée, d'avec les attributs de l'étenduë.* Or il eſt aiſé d'inferer de là, que quand Mr. Deſcartes dit que ſon eſprit eſt une choſe penſante, cela ſignifie qu'il eſt une penſée qui ſubſiſte en elle-même, & qui eſt le ſujet de pluſieurs façons de parler. C'eſt pourquoy, pour donner des definitions exactes du corps,

& de l'eſprit, nous pourrons dire : *Que le* corps *eſt une étenduë qui exiſte en elle-même ; & que* l'eſprit *eſt une penſée qui exiſte en elle-même.* Par ce moyen nous éviterons tous les équivoques, & nous formerons des definitions du corps & de l'eſprit, qui renfermeront un même genre, mais deux differences totalement differentes.

(*b*) Nous ferons voir dans la ſuite, que Monſieur Deſcartes connoiſt plûtôt, plus certainement, & plus facilement ſon eſprit, qu'il ne connoiſt ſon corps.

## CENSURE. ARTICLE IV.

Repreſentez-vous maintenant un Epicurien, ou un de ces anciens Philoſophes qui ont crû fauſſement, que les eſprits eſtoient des corps, & qu'ils mouroient avec les corps. Voicy comment il raiſonnera contre Deſcartes. Il demandera ce que c'eſt qui penſe tandis qu'il penſe, & qu'eſt ce par quoy il penſe, & enfin ce que c'eſt que la penſée même ; & il trouvera que ce qui penſe eſt un homme, & que l'homme eſt un corps animé qui ſent, qui raiſonne ; que l'homme eſt par tout où eſt ce corps, & que l'homme n'eſt pas où ce corps ne ſe rencontre point : Que l'homme vit tandis que ce corps vit & ſe meut de ſon propre mouvement, & que dés que ce corps ne vit plus, l'homme meurt. (*a*) Voyant encore que l'homme ſe ſert du corps pour toutes les fonctions de la vie, que c'eſt

par le corps qu'il eſt debout, qu'il eſt aſſis, qu'il ſe promene, &c. il conclut de là en general, que l'homme ſe ſert du corps pour penſer, & que la penſée eſt une effection du corps ou produite par le corps, veu principalement que le corps eſtant bleſſé, il a ſouvent experimenté que l'uſage de la raiſon s'affoiblit, & que le corps eſtant ſain la raiſon eſt vigoureuſe. (*b*) Et il ne s'agit pas maintenant de ſçavoir quel eſt le principe de ces effections, ou quelle eſt leur origine : ſi c'eſt quelque vertu interieure diſtincte du corps, ou le temperament même du corps qui reſulte d'une pure convenance des parties dont il eſt compoſé : car nous cherchons à preſent les actions ou effections du corps, & non pas les cauſes de ces actions ou effections. (*c*) Deſcartes répond à cela, qu'il a feint avant toutes choſes, que ce qu'il tenoit auparavant pour vray, eſt faux ; qu'il n'y a aucun corps ny aucun monde ; qu'il ne faut par conſequent avoir aucun égard au corps ; que quoy que nous oſtions le corps à l'homme, nous ne pouvons pas pour cela luy oſter l'eſprit ; ce qui fait qu'on ne ſçauroit dire que l'homme ne ſoit une choſe qui penſe, bien qu'il puiſſe n'eſtre pas une choſe corporelle. (*d*) L'Epicurien replique, qu'il accepte le party, & qu'il feint avec Deſcartes qu'il n'y a aucun corps : mais s'il n'y a aucun corps, il n'y aura aucune penſée, ny aucune choſe qui penſe. Mais, dira Deſçartes, celuy qui feint qu'il n'y a aucun corps, penſe. Il eſt vray qu'il penſe, répondra l'Epicurien, parce que bien qu'il feigne qu'il n'y a aucun corps, il y a pourtant quelques corps, car ſans corps il ne ſçauroit penſer. Or, dit l'Epicurien, nous ne demandons pas ce que c'eſt, mais ce qui s'enſuit de cette fiction qu'il n'y a aucun corps :

car

car ſi l'antecedent qu'on poſe eſt faux, il faut que le conſequent le ſoit auſſi. Si vous feignez donc qu'il n'y a aucun corps, il s'enſuivra qu'il n'y aura rien qui penſe, & Deſcartes même ne penſera pas s'il n'a point de corps. Que s'il eſt vray qu'il y ait quelque choſe qui penſe, il eſt neceſſaire auſſi qu'il y ait quelque corps. (*e*) Deſcartes feint donc des choſes qui repugnent, lors qu'il feint qu'il n'y a aucun corps : car il feint par le corps, & il ne peut rien feindre ſans le corps. Il fait la même faute que s'il diſoit, qu'il connoiſt par la raiſon que l'homme n'a point de raiſon : car celuy qui connoiſt une choſe par la raiſon a la raiſon ; c'eſt pourquoy, ſi l'homme ne peut avoir aucune penſée ſans le corps, il ne peut pas feindre ſans corps qu'il n'a point de corps.

## RE'PONSE A L'ARTICLE IV.

Voicy un Philoſophe Epicurien qui prend la place de l'Auteur, & qui aprés avoir demandé à Mr. Deſcartes, qu'eſt ce qui penſe, répond luy-même que ce qui penſe eſt un homme ; & qu'un homme eſt un corps animé, qui ſent & qui raiſonne ; d'où il conclut que l'eſprit eſt un corps, & qu'il meurt avec le corps. Mr. Deſcartes nie cette conſequence, & ſoutient que l'argument de l'Epicurien reſſemble au Sophiſme des Stoïciens, qui concluoient que le monde eſtoit un animal doué de raiſon, parce que ce qui a

l'uſage de la raiſon, eſt meilleur que ce qui ne l'a pas, & qu'il n'y a rien qui ſoit meilleur que le monde. Mr. Deſcartes répond que la mineure de cet argument eſt fauſſe ; parce que les Stoïciens attribuoient au monde ce qui n'appartient qu'à Dieu, qui eſt d'eſtre tel qu'on ne conçoive rien de meilleur & de plus parfait ; mais en ſe bornant dans les creatures, bien qu'on puiſſe dire qu'il n'y a rien de meilleur que le monde, en le prenant collectivement pour l'univerſalité de tous les eſtres que Dieu a créez, tout ce qu'on en peut conclure au plus eſt, que le monde a l'uſage de la raiſon ſelon quelques-unes de ſes parties, telles que ſont les Anges & les hommes ; & non pas que le tout enſemble ſoit un animal qui ait l'uſage de la raiſon. On peut aſſurer de même que pour attribuer la penſée à l'homme entier, il ſuffit qu'il penſe ſelon une de ſes parties, ſans qu'il ſoit neceſſaire qu'il penſe ſelon l'autre.

(a) Cela ſuppoſé, il eſt évident que l'homme, c'eſt à dire le compoſé de corps & d'eſprit, ſe peut ſervir du corps pour toutes les fonctions de la vie ; que c'eſt par le corps qu'il eſt debout, qu'il eſt aſſis, &c. ſans toutefois que l'Auteur ſe puiſſe conclure avec raiſon que l'homme en ſert

du corps pour penſer abſolument. Je dis *pour penſer abſolument* : car Mr. Deſcartes ne nie pas que l'eſprit ne ſe ſerve du corps pour penſer en quelque maniere, c'eſt à dire pour penſer au corps ; & aux choſes qui ſe rapportent au corps ; mais il ſoutient que l'eſprit n'a pas beſoin du corps pour penſer à luy-même : parce qu'il penſe à luy-même par luy-même, c'eſt à dire par ſa propre nature. De plus, il n'en peut pas conclure que la penſée ſoit une effection du corps, ou produite par le corps: car outre que ce mot d'*effection* dont l'Auteur ſe ſert, eſt fort équivoque, nous venons de demontrer que la penſée priſe abſolument, n'appartient point au corps, mais à l'eſprit ſeul. Ce qui trompe en cecy l'Auteur, c'eſt, Monſieur, qu'il ne diſtingue pas aſſez l'eſprit d'avec l'ame, & qu'il ne conſidere pas que l'eſprit n'eſt autre choſe qu'une penſée qui exiſte en elle-même, & qui ſe connoiſt elle-même par elle-même ; au lieu que l'ame eſt une penſée qui exiſte en elle-même, & qui eſt jointe à un corps par le moyen duquel elle penſe à ce corps, & à toutes les choſes qui s'y rapportent : ce qui fait que l'Auteur a raiſon de dire, que l'ame ſe ſert du corps pour toutes les fonctions de la vie ; que le corps eſtant bleſſé,

l'uſage de la raiſon s'affoiblit ; & que le corps eſtant ſain, la raiſon eſt vigoureuſe ; parce que dans le fond l'ame a beſoin du corps pour faire toutes ces fonctions ; au lieu que l'eſprit n'a beſoin que de ſoy, pour penſer à Dieu & à luy-même. Ce qu'il faut bien remarquer, pour éviter l'erreur où tombe l'Auteur, en diſant que la penſée priſe en general eſt une effection du corps, ou une effection produite par le corps. Ce qui eſt abſurde.

(*b*) L'Epicurien dit inutilement, qu'il ne s'agit pas à preſent de ſçavoir quel eſt le principe de ces effections, c'eſt à dire, quel eſt le principe de la penſée, du ſentiment, de la raiſon, &c. car il eſt impoſſible de connoiſtre ces effections ſans en connoiſtre le principe. Car on demandera à l'Auteur, de quels principes il entend parler ? Si c'eſt de la cauſe efficiente, ou de la cauſe materielle ou ſubjective de ces effections ? Si c'eſt de la cauſe efficiente, les Carteſiens diront qu'il eſt impoſſible de connoiſtre des effections telles que la penſée, ſans connoiſtre en general le rapport qu'elles ont à la cauſe qui les produit ; y ayant une relation neceſſaire & abſoluë entre l'effection, & la cauſe qui produit cette effection. Et ſi c'eſt de la cauſe materielle, ou ſubjective, on ne

peut encore ſeparer la connoiſſance de ces effections de celle de la cauſe qui les reçoit ; dont la raiſon eſt, que les effections de la cauſe materielle ne ſont autre choſe que des modifications de cette cauſe ; & il eſt impoſſible de connoiſtre des modifications ſans connoiſtre la choſe qui eſt modifiée. Ainſi c'eſt à l'Epicurien à faire voir quelles ſont les cauſes efficientes & materielles de la penſée, du ſentiment, & de la raiſon ; & on le défie de demontrer que le corps ſoit l'une ny l'autre de ces cauſes : car il eſt impoſſible de concevoir que la penſée, le ſentiment & la raiſon ſoient des modifications de l'étenduë, ny qu'elles dependent de l'étenduë comme de leur cauſe efficiente principale. Ce qui ſeroit pourtant neceſſaire.

(c) Mr. Deſcartes auroit tort s'il avoit voulu prouver à l'Epicurien, que l'eſprit n'eſt pas un corps, par cette ſeule raiſon qu'il a feint au commencement qu'il n'y a aucun corps ; car l'Epicurien auroit raiſon de dire, que bien qu'il ſuppoſe qu'il n'y a aucun corps, il ne laiſſe pas d'y avoir des corps. Mais la vraye raiſon de Mr. Deſcartes eſt, qu'il peut avoir une idée entiere & parfaite de l'eſprit, ſans en avoir aucune du corps : d'où il conclut tres-certainement, que l'eſprit

n'eſt pas une modification du corps ; parce que s'il l'eſtoit, l'idée de l'eſprit renfermeroit auſſi eſſentiellement l'idée du corps, que l'idée de la figure renferme celle du corps figuré. Ce que ne faiſant pas, il s'enſuit que l'eſprit eſt totalement different du corps, & que tous les argumens que l'Epicurien propoſe contre Mr. Deſcartes, qui ſuppoſent ſeulement que Mr. Deſcartes a feint qu'il n'y avoit pas des corps, ſont inutiles : parce que la vraye raiſon pour prouver que l'eſprit n'eſt pas un corps, ne conſiſte pas à feindre qu'il n'y a point de corps ; mais à faire voir qu'on peut concevoir l'eſprit ſans le corps, & le corps ſans l'eſprit : ce qui eſt la vraye marque de la diſtinction réelle des choſes, laquelle l'Epicurien ne ſçauroit détruire.

(*d*) C'eſt encore en vain que l'Epicurien accepte le parti, & qu'il feint avec Mr. Deſcartes, qu'il n'y a aucun corps, pretendant que s'il n'y a aucun corps ; il n'y a aucune penſée, c'eſt à dire, aucun eſprit ny aucune proprieté de l'eſprit. Car quand bien l'eſprit ne ſçauroit penſer ſans le corps ( ce qui n'eſt pas, puiſqu'il penſe à ſoy-même, & à Dieu par ſoy-même ; ) il ne s'enſuivroit pas que l'eſprit fût eſſentiellement dependant du

corps : il s'enſuivroit ſeulement qu'il ne pourroit agir ſans le corps ; parce que le corps ſeroit un inſtrument dont l'eſprit auroit beſoin pour penſer, comme la langue eſt un inſtrument dont l'homme a beſoin pour parler. Or il faut remarquer, Monſieur, que le corps n'eſt point un inſtrument de l'eſprit conſideré en luy-même, mais un inſtrument de l'ame, c'eſt à dire, un inſtrument de l'eſprit conſideré entant qu'uny avec le corps : ce qui fait que l'eſprit n'a jamais beſoin du corps pour penſer, & que l'ame ne penſe jamais ſans le corps. Ce qu'il faut bien remarquer.

(*e*) Il eſt vray que Mr. Deſcartes feint des choſes impoſſibles, lors qu'il feint qu'il n'y a aucun corps ; car par la ſuppoſition il feint par le moyen du corps, à cauſe qu'il feint par l'ame, laquelle ne peut rien feindre ſans le corps. Mais ce n'eſt pas cela dont il s'agit. On demeure d'accord que la fiction, qui eſt une action, ou pour mieux dire, une paſſion de l'ame, ne peut eſtre ſans le corps ; mais on ſoutient que l'ame qui produit cette action, ne depend point eſſentiellement du corps pour penſer entant qu'elle eſt un eſprit : d'où il s'enſuit que l'Epicurien n'a aucune raiſon de dire que l'eſprit ſoit un corps,

ny qu'il meurt avec le corps : il peut dire ſeulement que l'ame meurt avec le corps, entant que la forme de l'ame conſiſte dans l'union de l'eſprit avec le corps, & que cette union eſt détruite par la mort.

Le premier paralogiſme que l'Auteur commet dans cet Article, eſt qu'il attribuë à tout l'homme ce qui ne luy appartient qu'à raiſon d'une partie ſeulement, c'eſt à dire, qu'il attribuë au corps les penſées, qui n'appartiennent qu'à l'eſprit; & le ſecond, qu'il confond l'ame avec l'eſprit, quoy que ce ſoient deux choſes differentes, dont l'une penſe par elle-même, & l'autre ne peut penſer ſans le corps, à cauſe que ces penſées dependent de quelques mouvemens du corps.

## CENSURE. ARTICLE V.

Deſcartes dit à l'Epicurien, qu'il ne s'agit pas icy de ſçavoir s'il eſt quelque autre choſe qu'une penſée, s'il eſt, par exemple, un corps; & qu'il luy ſuffit de ſçavoir pour le preſent, qu'il eſt une ſubſtance qui penſe; que s'il eſt d'ailleurs une choſe corporelle, que ſa penſée & cette choſe corporelle ſont deux Eſtres tout-à-fait differens; parce que les idées qu'il en a ſont totalement diſtinctes, & que deux choſes ſont toujours diſtinctes réellement, lors qu'on en a des idées diverſes. Mais notre Epicurien niera cela, & ſe ſervira de cet exemple-cy. Si j'en-

tends, dira t il, quelqu'un qui parle, je pourray juſtement conclure que ce que j'entends eſt une choſe qui parle, ſans avoir cependant aucun égard aux autres choſes qui appartiennent à un ſujet qui parle, & qui ſont neceſſaires pour parler, telles que ſont la bouche, les dents, la langue, &c. Et bien que je puiſſe avoir des idées diſtinctes, & de la choſe qui parle entant qu'elle parle, & du corps par lequel elle parle, entant que corps; il ne s'enſuit pas pour cela que la choſe qui parle ſoit autre choſe qu'un corps. (*a*) Voicy encore comment Deſcartes raiſonne. Dieu peut faire les choſes telles que je les conçois; Dieu donc peut diſtinguer les choſes que je ſepare & diſtingue par mon eſprit; car toutes les choſes qui peuvent eſtre diviſées, par quelque force divine ou humaine qu'on les diviſe, elles ſont de differente nature: d'où il s'enſuit que l'eſprit, qui eſt une choſe qui penſe, eſt different du corps, qui eſt une choſe étenduë. Mais la réponſe eſt toute preſte; car il ne s'agit pas de ce qui ſe peut faire, mais de ce qui eſt fait, ſçavoir ſi Deſcartes penſant, ou ce qui penſe en Deſcartes eſt autre choſe que le corps même de Deſcartes. (*b*) Quant à l'Epicurien, il dit que ce qui penſe dans Deſcartes, eſt le corps même de Deſcartes, & que la penſée de Deſcartes, eſt l'action du corps de Deſcartes; & que ces deux choſes repugnent, que l'action du corps de Deſcartes ſoit ſans le corps de Deſcartes; parce que ſi elle eſtoit ſans le corps de Deſcartes, elle ne ſeroit pas l'action de ſon corps, & que les choſes qui repugnent ne peuvent eſtre enſemble.

choſe ; parce que l'homme ne penſe pas par le corps, mais par l'ame dependemment du corps : ce qui fait que l'Epicurien ne peut connoître l'homme qui parle, & le corps par une même idée.

(*a*) Mr. Deſcartes a raiſon de dire que Dieu peut faire que les choſes ſoient telles qu'il les conçoit, & partant que Dieu peut faire que les choſes qu'il conçoit comme diviſibles, ſoient actuellement diviſées. Et en effet, pourquoy ne le diroit-il pas, puiſqu'il enſeigne expreſſement que nos idées claires ſuppoſent neceſſairement dans leurs objets tout ce qu'elles y repreſentent ? Et ſi cela eſt, ne s'enſuit-il pas que l'eſprit, qui eſt conçû comme une choſe qui penſe, eſt different du corps qui eſt conçû comme une choſe étenduë ? Et c'eſt inutilement que l'Epicurien répond, qu'il ne s'agit pas de ſçavoir ce qui ſe peut faire, mais ce qui eſt fait : car il eſt certain, que comme il ne ſe fait rien que ce qui ſe peut faire, nous pouvons aſſûrer tres-poſitivement qu'une choſe n'eſt pas faite, quand nous concevons clairement qu'elle ne peut eſtre faite : & partant nous devons eſtre tres-perſuadez que l'eſprit n'eſt pas un corps ; parce que nous concevons tres-clairement que l'eſprit eſt different du corps.

(b) Notre Epicurien finit cet article en disant, que ce qui pense dans Descartes est le corps même de Descartes, & que la pensée de Descartes est l'action du corps de Descartes. Mais nous avons fait voir au contraire, que les pensées de Descartes ne sont point des actions, mais des passions; & même que ces passions sont réellement distinctes du corps de Mr. Descartes, parce que nous les concevons par des idées totalement differentes. Et il n'importe de dire que les pensées de Mr. Descartes ne seroient pas sans le corps de Mr. Descartes, car nous en demeurons d'accord; mais cela ne veut pas dire qu'elles soient des actions de ce corps, ny qu'elles ne soient pas réellement distinctes de ce corps. Cela signifie seulement que les pensées de Mr. Descartes dependent pour estre produites dans l'esprit, de quelques mouvemens du corps de Mr. Descartes, comme de leur cause efficiente conditionnelle, de laquelle rien n'empêche qu'elles ne soient réellement distinctes, n'y ayant que la cause materielle delaquelle les passions ne sont pas réellement distinguées. J'ay dit *comme de leur cause efficiente conditionnelle*, pour faire entendre que les pensées de l'ame dependent de quelques mouvemens du

du corps, comme de certaines conditions ſans leſquelles ſuivant le decret immuable de l'union de l'eſprit & du corps, les penſées ne ſeroient pas produites dans l'ame.

Vous voyez bien, Monſieur, que la mépriſe de l'Auteur dans cet article, vient de ce qu'il croit que l'homme ne parle que par le corps ſeul, & qu'il prend les penſées de l'ame pour des actions du corps auquel elle eſt unie, quoique ces penſées ne dépendent des mouvemens de ce corps que comme de conditions ſans leſquelles elles ne ſeroient pas produites dans l'ame.

## Censure. Article VI.

Il eſt aiſé de connoiſtre parlà ſi Deſcartes a eu raiſon de dire cy devant, qu'il connoiſſoit ſon eſprit plutoſt, plus clairement, & plus certainement que ſon corps : car eſtant parvenu à cette connoiſſance par la penſée, & la penſée eſtant une action de l'eſprit produite par le corps, le corps par lequel cette action eſt produite, doit eſtre connu plutoſt, plus certainement & plus clairement que l'eſprit qui la produit ; tout de même que ſi quelqu'un eſt frappé d'une pierre, il connoiſt plutoſt & plus clairement la pierre par laquelle il eſt frappé, qu'il ne connoiſt la fronde ou la main qui a jetté cette pierre. (a) Certes nous ſouffririons avec plus de patience qu'il diſt que nous connoiſſons plutoſt & plus clairement la penſée que le corps : car comme la penſée eſt une action de l'eſprit

produite par le corps, nous appercevons plutoſt cette action qui eſt produite en nous, que ce parquoy elle eſt produite; comme l'action de la pierre, ou le coup eſt plutoſt connu que la pierre, & la pierre eſt plutoſt connuë que le bras qui la jette. C'eſt pourquoy bien que nous appercevions plutoſt & plus clairement la penſée que le corps, il ne s'enſuit pas que nous appercevions plutoſt & plus clairement la choſe qui penſe que le corps; d'autant que la choſe qui penſe n'eſt connuë de nous que par la penſée qui eſt produite en nous par le corps. (*b*) C'eſt une erreur de croire que l'inſtrument par lequel on fait quelque choſe, eſt plutoſt connu que la choſe même qui eſt faite; par exemple, qu'on connoiſt plutoſt la plume que l'écriture, le ciſeau que la ſtatuë; & partant que l'eſprit par lequel on connoiſt le corps eſt plutoſt connu que le corps. Il eſt vray qu'il faut que le Sculpteur ait un ciſeau avant que de faire une ſtatuë; neanmoins il connoiſt plus clairement & plus certainement ce que c'eſt qu'une ſtatuë, qu'il ne connoiſt ce que c'eſt qu'un ciſeau; puiſqu'il a eu premierement la ſtatuë dans la teſte, & qu'il n'a ſongé qu'enſuite à preparer un ciſeau ..... Ce ciſeau eſt donc plutoſt que la ſtatuë; mais la ſtatuë eſt plutoſt connuë, bien qu'elle ne ſoit pas auſſi-toſt faite que le ciſeau. (*c*) Tout de même afin qu'un homme applique ſon eſprit à la connoiſſance du corps, il eſt neceſſaire qu'il ait un eſprit avant que d'avoir la connoiſſance du corps: mais il n'eſt pas neceſſaire qu'il ait plutoſt la connoiſſance de l'eſprit que celle du corps. Il peut même ne ſçavoir pas ce que c'eſt que l'eſprit, & ſçavoir certainement ce que c'eſt que le corps; comme un Sculpteur, tandis qu'il fait une ſtatuë peut avoir

une connoiſſance claire de cette ſtatuë, ſçavoir de la matiere dont elle eſt faite, de toutes ſes dimenſions ; & cependant ignorer ce que c'eſt que l'eſprit qui a l'idée de cette ſtatuë..... (*d*) Maintenant ſi nous nous ſervons de cet argument contre Deſcartes, il paroiſtra clairement combien il eſt foible. Car ſi de ce que le corps eſt connu par l'eſprit, il s'enſuit que l'eſprit eſt connu plutoſt & plus certainement que le corps, je demande à Deſcartes, par quel inſtrument il connoiſt l'eſprit ? Il répondra ſans doute qu'il le connoiſt par l'eſprit ; car il ne ſe contredira pas ſi manifeſtement que d'aſſurer qu'il le connoiſt par le corps. Que ſi ce par quoy on connoiſt une choſe, eſt plutoſt & plus certainement connu que cette choſe, il s'enſuit que l'eſprit eſt connu plutoſt & plus certainement que l'eſprit : ce qui eſt abſurde. (*e*) D'où on peut former un argument auquel Deſcartes ne ſçauroit répondre. Car ſi dans ſes Meditations il a eſtabli une voye ſure pour connoiſtre l'eſprit, & s'il a veritablement connu l'eſprit ; il ne peut l'avoir connu que par l'eſprit. Or avant qu'il ſoit aſſuré d'avoir connu certainement l'eſprit, il doit eſtre aſſuré qu'il a connu certainement ce qu'il a connu par l'eſprit ; mais avant que d'être aſſuré qu'il a connu certainement ce qu'il a connu par l'eſprit, il doit ſçavoir que l'eſprit eſt un inſtrument propre à connoiſtre certainement la verité. Or avant qu'il ſçache cela, il doit connoiſtre la nature de l'eſprit ; donc pour connoiſtre la nature de l'eſprit, il faut connoiſtre la nature de l'eſprit : ce qui eſt une pure petition de principe. Il paroiſt donc combien eſt vaine l'opinion de Deſcartes.

## RE'PONSE A L'ARTICLE VI.

L'Auteur dit, que Mr. Deſcartes a eu tort d'aſſurer qu'il connoiſſoit ſon eſprit plutôt, plus clairement & plus certainement que ſon corps; & voicy comment il le prouve. *Deſcartes*, dit-il, *eſt parvenu à la connoiſſance de ſon eſprit par la penſée; la penſée eſt une action de l'eſprit produite par le corps; donc le corps par lequel l'action de l'eſprit eſt produite, eſt plutôt, plus clairement, & plus certainement connu que l'eſprit qui produit cette action.* Les Carteſiens diſtinguent la premiere propoſition de cet argument. Ils accordent que Deſcartes eſt parvenu à la connoiſſance de ſon eſprit par la penſée, ſi la penſée eſt priſe pour une choſe ſubſiſtante en elle-même, telle qu'eſt la penſée que nous avons dit cy-devant dans le 3. art. qui conſtituë la nature de l'eſprit; & ils nient que Mr. Deſcartes ſoit parvenu à la connoiſſance de ſon eſprit par la penſée, ſi la penſée eſt priſe pour une action de l'eſprit: parce que cette derniere penſée n'eſt qu'une modification de la premiere; & tout le monde ſçait que les modifications ne ſont connuës que par l'idée même des choſes qu'elles modi-

ſient. Quant à la ſeconde propoſition, les Carteſiens la nieront abſolument ; & ils la nieront, non ſeulement parce que la penſée n'eſt pas une action de l'eſprit mais une paſſion, mais encore parce que quand elle ſeroit une action de l'eſprit, il y auroit de la repugnance à dire que cette action fût produite par le corps; puis que l'action n'eſt autre choſe que la choſe même qui agit, conſiderée entant qu'elle agit. Les deux premieres propoſitions de cet argument eſtant ainſi renverſées, il eſt aiſé de voir que la concluſion ne peut ſubſiſter ; & partant qu'il n'eſt pas vray que le corps par lequel l'action de l'eſprit eſt produite, ſoit plutôt, plus clairement & plus certainement connuë que l'eſprit.

(a) L'Auteur ſouffriroit avec plus de patience, que Mr. Deſcartes diſt que nous connoiſſons plutôt, plus clairement, & plus certainement la penſée que le corps : car comme la penſée eſt une action de l'eſprit produite par le corps, nous appercevons plutôt cette action, qui eſt produite en nous, que ce par quoy elle eſt produite, comme l'action d'une pierre, ou le coup eſt plutôt connu que la pierre, & la pierre eſt plutôt connuë que le bras qui la jette. Les Carteſiens répondent,

que la penſée n'eſt point une action de l'eſprit, mais une paſſion, & qu'elle n'eſt point produite par le corps ; en telle ſorte que ſi elle eſt plutôt connuë que le corps, comme ils en demeurent d'accord, ce n'eſt pas parce qu'elle eſt une action de l'eſprit, ny parce qu'elle eſt produite par le corps ; mais parce qu'elle eſt une paſſion de l'eſprit de telle nature qu'elle ſe manifeſte par elle-même, & que le corps n'eſt connu que par elle. Cela eſt confirmé par l'exemple même du coup de pierre dont l'Auteur ſe ſert. En effet, le coup de pierre repreſente la penſée ; la perſonne qui reçoit ce coup, repreſente l'eſprit qui reçoit la penſée ; & la pierre qui produit ce coup, repreſente le corps qui produit la penſée. C'eſt pourquoy puis que la perſonne qui reçoit le coup de pierre, eſt plutôt connuë que le coup même, & que ce coup eſt plutôt connu que la pierre qui le cauſe ; ainſi l'eſprit qui reçoit la penſée doit eſtre plutôt connu que la penſée, & la penſée doit eſtre plutôt connuë que le corps qui la produit. Ce qui renverſe entierement la doctrine de l'Auteur.

(*b*) C'eſt une erreur, dit l'Auteur, de croire que l'inſtrument par lequel on fait quelque choſe, eſt plutôt connu que la

choſe même qui eſt faite ; par exemple, qu'on connoiſt plutôt la plume que l'écriture, le ciſeau que la ſtatuë, & par conſequent que l'eſprit par lequel on connoiſt le corps, eſt plutôt connu que le corps. Les Carteſiens laiſſent paſſer cette premiere propoſition, *que c'eſt une erreur de croire que l'inſtrument par lequel on fait quelque choſe, ſoit plutôt connu que la choſe qui eſt faite*: mais ils nient que ce ſoit une erreur de croire que l'eſprit par lequel on connoiſt le corps, ſoit plutôt connu que le corps : & la raiſon pour laquelle ils le nient, eſt que l'eſprit n'eſt point un inſtrument par lequel on faſſe le corps, ny le corps une choſe qui ſoit faite par l'eſprit, comme l'écriture & la ſtatuë ſont faites par la plume & par le ciſeau ; en ſorte que quand il ſeroit vray que l'inſtrument ſeroit plutoſt connu que la choſe qui eſt faite, il ne s'enſuivroit pas que le corps fût plutoſt connu que l'eſprit. Et il n'importe de dire que l'eſprit n'eſt pas l'inſtrument qui fait le corps, mais l'inſtrument qui connoiſt le corps ; car il eſt aiſé de répondre, que l'eſprit n'eſt pas l'inſtrument, mais la cauſe principale qui connoiſt le corps ; & par conſequent l'opinion de l'Auteur eſt abſolument inſoutenable.

(*c*) L'Auteur dit qu'afin qu'un homme applique ſon eſprit à la connoiſſance du corps, il eſt neceſſaire qu'il ait un eſprit avant que d'avoir la connoiſſance du corps ; mais qu'il n'eſt pas neceſſaire qu'il ait plutoſt la connoiſſance de l'eſprit que celle du cops. Il peut même ne ſçavoir pas ce que c'eſt que l'eſprit, & ſçavoir certainement ce que c'eſt que le corps. Les Carteſiens accordent la premiere propoſition, & nient les deux conſequences que l'Auteur en tire : ils diſent que tout eſtant connu par la penſée, il eſt neceſſaire que la penſée ſoit plûtoſt connuë que toute autre choſe. Or la connoiſſance de la penſée ſuppoſe celle de l'eſprit, comme la connoiſſance d'un mode ſuppoſe cela de ſa ſubſtance ; donc l'eſprit eſt plutoſt connu que la penſée, & la penſée eſt plutoſt connuë que le corps. Quand je dis *plutoſt connuë que le corps*, je n'entends pas parler d'une priorité de temps, mais d'une ſimple priorité de nature, de laquelle ſeule il s'agit icy.

(*d*) Si de ce que le corps eſt connu par l'eſprit il s'enſuit que l'eſprit eſt plus connu que le corps, l'Auteur demande qu'on luy diſe donc par quel inſtrument l'homme connoiſt ſon eſprit. Si Mr. Deſcartes répond qu'il le connoiſt par ſon eſprit,

Mr. Huet replique que ſi on connoiſt plutoſt ce qui fait connoiſtre une autre choſe qu'on ne connoiſt cette choſe, il s'enſuivra qu'on connoiſtra plutoſt l'eſprit qu'on ne connoiſtra l'eſprit : ce qui eſt abſurde. Mr. Deſcartes ne répondra pas qu'il connoiſt l'eſprit par un inſtrument different de l'eſprit : il dira qu'il connoiſt l'eſprit par l'eſprit même, & que quand il enſeigne que ce parquoy une choſe eſt connuë, eſt plutoſt connu que cette choſe, cela doit eſtre entendu des choſes qui ne ſont pas connuës par elles mêmes, mais par les penſées de l'eſprit, telles que ſont toutes les choſes corporelles qui ne ſont pas intelligibles par leur nature.

(e) L'Auteur pretend qu'on peut former de là un argument auquel Mr. Deſc. ne ſçauroit répondre. Il ſuppoſe que Mr. Deſcartes a connu ſon eſprit dans ſes Meditations, & qu'il l'a connu par ſon eſprit ; aprés quoy voicy comment il raiſonne : *Avant que Deſcartes ſçache certainement qu'il connoiſt l'eſprit, il doit ſçavoir qu'il connoiſt certainement ce qu'il connnoiſt par l'eſprit.* Or *avant qu'il ſçache qu'il connoiſt certainement ce qu'il connoiſt par l'eſprit, il doit ſçavoir que l'eſprit eſt un inſtrument propre à connoître la verité ; mais avant qu'il ſçache ce-*

*là, il doit connoiſtre la nature de l'eſprit : donc pour connoiſtre la nature de l'eſprit, il doit connoiſtre la nature de l'eſprit*, ainſi il tombe dans une petition de principe. Mr. Deſcartes répond à la premiere propoſition, qu'il peut ſçavoir qu'il connoiſt certainement ſon eſprit, ſans qu'il ſçache qu'il connoiſt certainement ce qu'il connoiſt par ſon eſprit ; parce qu'il connoiſt ſon eſprit par ſon eſprit même, & qu'il luy ſuffit de connoiſtre ſon eſprit pour eſtre aſſuré qu'il le connoiſt, & qu'il le connoiſt avant toute autre choſe, puiſqu'il connoiſt tout ce qu'il connoiſt par ſon eſprit. Il répond à la ſeconde propoſition, en diſant qu'il ne luy eſt pas neceſſaire pour ſçavoir qu'il connoiſt certainement ce qu'il connoiſt par l'eſprit, de ſçavoir que l'eſprit eſt un inſtrument propre à connoiſtre la verité ; dont la raiſon eſt que l'eſprit n'eſt point un inſtrument de connoiſſance, mais le vray principe qui connoiſt. C'eſt pourquoy Mr. Deſcartes ne doit point connoiſtre ſon eſprit avant qu'il ſçache que ſon eſprit eſt un inſtrument propre à connoiſtre la verité. Mr. Deſcartes dit enfin, que la concluſion de cet argument eſt fauſſe *materiellement & formellement*. Materiellement, ſi on la conſidere entant que ſun-

ple propoſition ; parce que ſon ſujet & ſon attribut ſont une même choſe. Et formellement, entant qu'elle n'a pas le rapport qu'elle devroit avoir aux deux propoſitions precedentes pour former la concluſion d'un vray Syllogiſme. Il reſte donc que Mr. Deſcartes ne tombe point dans une petition de principe, & qu'il peut ſçavoir qu'il connoiſt certainement ſon eſprit, ſans qu'il ſçache qu'il connoiſt certainement ce qu'il connoiſt par ſon eſprit : parce qu'il ne connoiſt par ſon eſprit que par ſon eſprit même, & qu'il ne peut connoiſtre ſon eſprit qu'il ne ſçache certainement qu'il le connoiſt. La mépriſe de l'Auteur vient donc, Monſieur, de ce qu'il conſidere Mr. Deſcartes comme un principe de connoiſſance different de ſon eſprit, quoy que dans Mr. Deſcartes, l'eſprit & Mr. Deſcartes ne ſoient qu'un même principe de connoiſſance.

Concluons donc que l'Auteur ſuppoſe dans cet article 1. que la penſée eſt une action de l'eſprit produite par le corps, au lieu que la penſée n'eſt qu'une paſſion de l'eſprit. 2. Que l'eſprit n'eſt qu'un inſtrument de connoiſſance, au lieu qu'il eſt le vray principe qui connoiſt. 3. Que M. Deſcartes eſt un principe de connoiſſance different de ſon eſprit ; ce qui repugne.

## CENSURE. ARTICLE VII.

Ce n'eſt pas un petit defaut dans la doctrine de Deſcartes, de mettre toute la nature de l'homme dans l'eſprit ſeul; ce qui eſt une erreur de Pytagore qui eſt paſſée dans l'école des Platoniciens & des Stoïciens..... Cherchons maintenant par quelles raiſons il deffend ſon opinion. Je feins, dit-il, que je n'ay point de corps; mais je ne puis pas feindre que je ne ſois point : parce que quand je feins, je penſe; & quand je penſe, je ſuis. Au contraire, ſi je ceſſe de penſer, quoy que mon eſprit ſoit, je n'ay aucune raiſon de croire que je ſuis. C'eſt pourquoy, puiſque je puis feindre que je n'ay point de corps, & que je ne puis pas feindre que je ne penſe point; & que d'ailleurs il eſt neceſſaire que tout ce que je conçois comme diſtinct, puiſſe eſtre ſeparé; il s'enſuit que mon eſtre ne depend point du corps, mais de la penſée. (*a*) Dialecticiens, je vous appelle à témoins. Voyez l'ambiguité de cet argument. Accordons à Deſcartes ce qu'il demande, qu'il puiſſe feindre qu'il n'a pas de corps, mais qu'il ne puiſſe pas feindre qu'il n'eſt point, parce qu'il penſe en feignant, & qu'il eſt pendant qu'il penſe. Que conclut-il de là? Il ſera à la verité, quoy qu'il n'ait point de corps : mais il ne ſera pas ce qu'il eſt maintenant, ſçavoir un homme compoſé de corps & d'eſprit. Mais lors qu'il ſera privé de corps, il ne ſera plus un homme. Donc quand il dit qu'il eſt tandis qu'il penſe, & qu'il n'a point de corps, il y a de l'équivoque dans le mot *eſtre* : car il eſt à la verité, mais il n'eſt pas un homme. Que Deſcartes ait donc des idées

idées du corps & de l'eſprit auſſi diſtinctes qu'il voudra, & qu'il faſſe que l'eſprit ſoit ſans le corps, & le corps ſans l'eſprit ; il ne fera jamais que l'eſprit ſans corps ſoit un homme.

## RE'PONSE A L'ARTICLE VII.

Nous ſommes peu en peine de ſçavoir ſi c'eſt une erreur de Pytagore qui eſt paſſée dans l'école des Platoniciens, que de mettre toute la nature de l'homme dans l'eſprit ſeul : mais nous ſommes bien aſſurez que Mr. Deſcartes n'a jamais eu de ſentiment ſemblable à celuy-là. Il eſt vray qu'en conduiſant ſes penſées par ordre, & en n'admettant pour vray que ce qu'il a conçû clairement à meſure qu'il l'a conçû, il a eſté plûtoſt aſſuré qu'il eſtoit un eſprit, qu'il n'a ſçû qu'il eſtoit un corps ; parce qu'il a pû douter qu'il fût un corps, & qu'il n'a pû croire qu'il ne fût pas un eſprit. Mais cela ne veut pas dire qu'il mette toute la nature de l'homme dans l'eſprit : cela ſignifie ſeulement que l'homme qui eſt compoſé de corps & d'eſprit, ſe connoît plûtoſt par la partie qui eſt eſprit, que par celle qui eſt corps. Ce qui n'a aucun rapport avec ce que Pytagore & les Platoniciens ont révé ſur ce ſujet.

(*a*) Il eſt inutile d'appeller icy les Dialecticiens pour témoins. Mr. Deſcartes dit bien qu'il peut feindre qu'il n'a pas de corps, & qu'il ne peut pas feindre qu'il ne ſoit pas : mais il ne conclut pas de là qu'il ſoit un homme ; il conclut ſeulement qu'il eſt une choſe qui penſe, ou un eſprit. Ainſi il n'eſt pas vray que Mr. Deſcartes mette toute la nature de l'homme dans l'eſprit, comme l'Auteur l'en accuſe. Cela ſe voit manifeſtement dans le nomb. 6. de la ſeconde Meditation, où Mr. Deſcartes parle ainſi : *Qu'eſt-ce donc que j'ay crû eſtre cy-devant? Sans difficulté j'ay penſé que j'eſtois un homme. Mais qu'eſt-ce qu'un homme ? Diray-je que c'eſt un animal raiſonnable ? Non certes ; car il me faudroit par aprés chercher ce que c'eſt qu'animal, & ce que c'eſt que raiſonnable ; & ainſi d'une ſeule queſtion je tomberois inſenſiblement en une infinité d'autres plus difficiles & plus embaraſſées.* Il ajoute dans le nomb. 7. de la même Meditation : *Je trouve icy que la penſée eſt un attribut qui m'appartient ; elle ſeule ne peut eſtre détachée de moy. Je ſuis, j'exiſte ; cela eſt certain : mais combien de temps, ſçavoir autant de temps que je penſe : car peut-eſtre même qu'il ſe pourroit faire, ſi je ceſſois*

*totalement de penſer, que je ceſſerois en même temps tout à fait d'eſtre. Je n'admets maintenant rien qui ne ſoit neceſſairement vray : je ne ſuis donc, preciſement parlant, qu'une choſe qui penſe, c'eſt à dire un eſprit.* Il paroiſt par là que Mr. Deſcartes ne ſe regarde point encore comme un homme entier : il ſe regarde ſeulement comme un eſprit, mais comme un eſprit qui peut eſtre uny à un corps avec lequel il pourra faire un homme. Ce qu'il ne ſçait pas encore, & qu'il pourra découvrir dans la ſuite.

## CENSURE. ARTICLE VIII.

Deſcartes continuë ſa doctrine touchant la nature de l'eſprit, par ce paradoxe, que c'eſt l'eſprit qui ſent, & non pas le corps. La raiſon qu'il en donne eſt, que lors que l'eſprit eſt fort attentif à quelque choſe, le corps demeure ſans ſentiment, & n'apperçoit pas même les choſes exterieures qui ſe preſentent ; & il dit que l'eſprit ſent, non entant qu'il eſt répandu dans les organes des ſens, mais entant qu'il eſt uny avec le cerveau ; car le cerveau eſtant bleſſé, le ſentiment perit, quoy que le corps ſoit encore animé. (*a*) Mais pour examiner cela il nous eſt permis de juger des grandes choſes par des petites. Lors que notre eſprit eſt fort attentif à quelque choſe, il arrive ſouvent que s'attachant à cette choſe, & les yeux & les oreilles s'appliquant à d'autres, quoy que nous oyions,

nous voyions, nous ne nous appercevons pourtant pas que nous oyons ou voyons ; ce que nous appercevons tres bien dés que nous ceſſons d'eſtre attentifs. Il eſt pourtant vray qu'alors ſans que nous y penſions, nos oreilles ſont frappées, & les objets exterieurs ſont peints dans les yeux, c'eſt à dire que le corps voit & entend, parce qu'il eſt diſpoſé comme il faut pour ſentir ainſi..... Ce qui eſtant de la ſorte, il eſt aiſé de connoiſtre que c'eſt le corps qui ſent, & non pas l'eſprit. Car ſi l'eſprit eſtant diſtrait, ne s'apperçoit pas du ſentiment du corps, c'eſt une neceſſité que le corps ſente avant que l'eſprit connoiſſe qu'il ſent. De plus, lors que ſans y penſer nous voyons, il eſt évident que c'eſt le corps qui ſent, & non pas l'eſprit ; & lors que l'eſprit eſtant ſans application, il apperçoit l'impreſſion qui eſt faite dans l'inſtrument du ſens ; pour lors c'eſt cette partie du corps qui ſent, & c'eſt l'eſprit qui connoiſt que cette partie ſent. (*b*) Saint Auguſtin ne ſemble pas avoir voulu dire autre choſe lors qu'il a aſſuré, que le corps ne ſent pas mais l'ame par le corps, duquel elle ſe ſert comme d'un meſſager pour former en ſoy-même ce qui vient de dehors. L'eſprit connoiſt que le doigt ſent du froid, que le pied eſt preſſé ; mais il ne ſent pas du froid luy-même, ny n'eſt pas comprimé ; car le propre du corps eſt de ſentir, & le propre de l'eſprit de donner au corps la faculté de ſentir & de connoiſtre toutes les impreſſions qui ſont faites en luy. (*c*) Au contraire, quoy que les Phrenetiques croyent voir pluſieurs choſes qu'ils ne voyent pas, il ne faut pas conclure que c'eſt l'eſprit qui voit & non pas le corps. Car les Phrenetiques ne voyent point veritablement, ils croyent ſeulement voir ;

c'eſt pourquoy parce que le corps voit veritablement lors que l'eſprit eſt diſtrait, & qu'au contraire on ne voit pas lors que l'eſprit voit, le corps ne voyant pas, il eſt évident que c'eſt le corps qui ſent, & non pas l'eſprit.

## REPONSE A L'ARTICLE VIII.

Il eſt vray que Mr. Deſcartes enſeigne que c'eſt l'eſprit qui ſent, & non pas le corps; & la raiſon qu'il en donne eſt, que l'eſprit eſtant fort attentif à quelque choſe, le corps demeure ſans ſentiment, & n'apperçoit pas les choſes exterieures qui ſe preſentent à luy. Il enſeigne encore que l'eſprit ſent non entant qu'il eſt répandu dans les organes, mais entant qu'il eſt uny avec le cerveau; car le cerveau eſtant bleſſé le ſentiment perit, quoy que le corps ſoit encore animé.

(a) Mr. Huet regarde ces deux propoſitions comme deux paradoxes inſoutenables; & pour détruire la premiere, il tâche de prouver que c'eſt le corps qui ſent & non pas l'eſprit. Voicy comment il raiſonne. Lors que l'eſprit eſt fort attentif à quelque choſe, dit-il, il arrive ſouvent que s'attachant à cette choſe, & les yeux & les oreilles s'appliquant à d'autres, quoy que nous oyions, nous voyions, nous ne nous appercevons pourtant pas

que nous oyons, ou voyons ; ce que nous appercevons tres-bien dés que nous ceſſons d'eſtre attentifs. Il eſt pourtant vray qu'alors ſans que nous y penſions, nos oreilles ſont frappées & les objets exterieurs ſont peints dans les yeux, c'eſt à dire, que le corps voit & entend, parce qu'il eſt diſpoſé comme il faut pour ſentir ; ce qui fait connoiſtre que c'eſt le corps qui ſent & non pas l'eſprit : car ſi l'eſprit eſtant diſtrait ne s'apperçoit pas du ſentiment du corps, c'eſt une neceſſité que le corps ſente avant que l'eſprit connoiſſe qu'il ſent. Mr. Deſcartes ſoutient ſa propoſition & dit, que l'Auteur diſtingue mal à propos le ſentiment de la connoiſſance, & qu'il attribuë le ſentiment au corps, & la connoiſſance à l'eſprit ; parce qu'en effet c'eſt par la même action, ou pour mieux dire, par la même paſſion de l'eſprit, que nous ſentons & que nous appercevons que nous ſentons. Pour rendre cecy plus intelligible, Mr. Deſcartes diſtingue deux degrez dans le ſentiment : le premier eſt une paſſion du corps, laquelle ne peut eſtre autre choſe que le mouvement que les objets exterieurs impriment dans les organes : & le ſecond eſt la penſée, ou la perception de l'eſprit qui s'apperçoit de cette paſſion, ou de ce

mouvement du corps. C'eſt pourquoy l'Auteur a raiſon de dire, que le corps ſent avant que l'eſprit connoiſſe qu'il ſent, en prenant le ſentiment pour un paſſion, ou pour un mouvement du corps; car il eſt certain que l'eſprit ne ſent en penſant, qu'aprés que le corps a ſenty en recevant ce mouvement. Mais cela ne veut pas dire que c'eſt le corps qui ſent, & non pas l'eſprit (entendant par le ſentiment la connoiſſance de l'eſprit, comme on le doit entendre,) parce que ce ſentiment & cette connoiſſance ſont une même choſe, comme Mr. Deſcartes l'enſeigne dans le 9. Article de la premiere partie de ſes Principes, où il ne diſtingue point le ſentiment de la penſée. Cela eſt encore confirmé par ſaint Auguſtin dans le 7. livre de la Trinité, où il dit, que la viſion qui ſe fait dans l'organe des ſens a quelque choſe de ſpirituel, parce qu'elle ne ſe peut faire ſans l'ame; mais qu'elle n'eſt pas toute ſpirituelle, parce que la paſſion qui ſe fait dans l'organe, lors qu'il eſt frappé par les objets, & qui s'appelle auſſi *ſentiment*, appartient au corps. Nous accorderons donc à l'Auteur, que c'eſt le corps qui ſent, ſi par le ſentiment il entend le mouvement de l'organe corporel du ſens: mais ſi par le ſentiment il entend la per-

ception que l'ame reçoit par ce mouvement, laquelle s'appelle auſſi *ſentiment*; ce n'eſt pas le corps qui ſent, mais l'ame, ainſi que M. Deſcartes l'enſeigne.

L'Auteur tâche à détruire le ſecond paradoxe de Mr. Deſcartes, & à prouver que c'eſt la partie du corps qui eſt frappée par les objets exterieurs, qui ſent, & non pas l'eſprit entant qu'uny avec le cerveau. Mais il n'apporte d'autre raiſon pour le demontrer, que l'authorité de ſaint Auguſtin, qui dit dans le 24. chap. du livre de la Geneſe *ad litter.* que ce n'eſt pas le corps qui ſent, mais l'ame par le corps, duquel elle ſe ſert comme d'un meſſager pour ſe repreſenter à elle-même ce qui luy vient de dehors. D'où l'Auteur conclut, que le propre du corps eſt de ſentir, & le propre de l'eſprit de communiquer au corps la faculté de ſentir. Mr. Deſcartes ſoutient au contraire, que ce paſſage de ſaint Auguſtin eſt inutile à ce ſujet, & qu'il ne ſignifie autre choſe, ſi ne n'eſt que l'ame connoiſt par le ſentiment les choſes exterieures; parce que le corps par le mouvement qu'il reçoit de ces choſes, les luy annonce. Pour s'aſſurer que c'eſt là le vray ſentiment de ſaint Auguſtin, il ne faut que lire le Livre de la quantité de l'ame, où il dit, *Que le ſentiment eſt*

*une paſſion du corps qui par elle-même eſt apperçûë de l'ame* : car cela ne veut pas dire que le corps ne ſente jamais que l'ame ne s'en apperçoive, mais qu'il faut que le corps ait eſté frappé avant que l'ame apperçoive l'impreſſion qu'il a reçûë des objets exterieurs, laquelle elle n'apperçoit que par le ſentiment.

(*c*) Mr. Deſcartes ne croit point que les Phrenetiques qui croyent voir des choſes qu'ils ne voyent pas, ayent une veritable viſion ; il dit ſeulement qu'ils croyent l'avoir. Il ne veut pas auſſi que ceux qui ſont dans une forte diſtraction d'eſprit voyent veritablement ; c'eſt à dire, qu'il veut bien qu'ils voyent, ſi par voir on entend ſeulement que l'ogane de leur viſion eſt meu ; mais il ne veut pas qu'ils voyent, ſi par voir on entend que l'ame apperçoit par le ſentiment le mouvement de cet organe, qui eſt proprement ce qu'on appelle voir dans l'homme. D'où il s'enſuit que la conſequence que l'Auteur tire, que le corps ſent parce qu'il voit lors que l'eſprit eſt diſtrait, eſt abſolument fauſſe.

Tout le defaut de cet Article vient de ce que l'Auteur prend le premier degré de ſentiment, qui conſiſte dans le mouvement de l'organe corporel, pour le ſe-

cond qui eſt la perception de l'ame qui ſuit de ce mouvement, & qui eſt proprement ce qu'on appelle *ſentiment*, ou *ſenſation* de l'ame.

## CENSURE. ARTICLE IX.

Quoy que Deſcartes ait pris l'opinion des idées innées de la Philoſophie de Platon, il l'a neanmoins tellement ajuſtée qu'elle ſemble venir d'ailleurs. Mais d'où qu'elle puiſſe venir, je prouveray qu'elle eſt également trompeuſe. Deſcartes établit trois ſortes d'idées, comme j'ay dit auparavant; dont les unes viennent de nouveau, telle qu'eſt l'idée qu'on a du ſoleil lors qu'on le regarde. Les autres ſont artificielles, telle qu'eſt l'idée que les Aſtronomes ſe forment du ſoleil par leurs raiſonnemens. D'autres ſont naturelles ou nées avec nous, telles que ſont les idées de Dieu & de l'eſprit. ..... Il dit ſouvent en propres termes, que les idées naturelles ne ſont autre choſe que la faculté même de concevoir dont notre ame eſt pourvuë, & qu'on a coutume d'appeller dans l'Ecole, *l'Acte premier de concevoir*: mais il ajoute incontinent aprés, que ces idées ſont les formes de nos penſées, & que nos penſées, qui ſont, comme l'on dit, *l'Acte ſecond de penſer*, procedent de la faculté de penſer: ce qui repugne. Car ſi la penſée procede de la faculté de penſer, il eſt neceſſaire qu'elle differe de cette faculté, comme l'effet differe de ſa cauſe. De plus, ſi l'idée eſt la forme de la penſée; puiſque la forme differe de ce dont elle eſt forme, comme l'ame de l'homme differe de

l'homme, l'idée eſt autre choſe que la penſée. (*a*) Deſcartes diſtingue donc en trois choſes, ce qu'il n'avoit conſideré que comme une ; ſçavoir la faculté de penſer, la penſée, & l'idée : mais quand il parle de l'idée de Dieu, qui eſt naturellement empreinte en nous, il pretend qu'elle n'eſt point inventée par notre eſprit, & qu'elle ne le peut eſtre ; puis qu'elle a eſté imprimée de Dieu dans nos eſprits, tout de même que les idées des axiomes qui paſſent pour des veritez éternelles & immuables. Mais cecy eſt encore plus different de ce qu'il avoit dit auparavant. Car ſi les idées ſont la faculté même de penſer, l'idée de Dieu eſt la faculté de penſer à Dieu, & les idées des autres choſes ſont la faculté de penſer à ces choſes. Neanmoins la faculté de penſer à quoy qu'on penſe, eſt toujours la même faculté : d'où l'on infere viſiblement, que l'idée de Dieu, & les autres idées qu'il appelle *naturelles*, ne different point des idées qui viennent de nouveau, ny de celles qui ſont inventées : d'où il s'enſuit que puiſque celles cy ſont feintes pour nous, les autres le ſont auſſi. De plus, quand Deſcartes dit dans le tome 2. lettre 104. que les idées éternelles, telles que ſont les axiomes geometriques, ſont imprimées dans notre eſprit, comme les loix d'un Eſtat ſont imprimées dans l'eſprit de ceux qui compoſent cet Eſtat, il reconnoiſt que les idées ſont autre choſe que la faculté de penſer. (*b*) Accordons à Deſcartes que l'idée naturelle de Dieu eſt une faculté naturelle de penſer d'une certaine maniere, & qu'ainſi l'idée de Dieu ſera dans notre eſprit toutes les fois que notre eſprit penſera de cette maniere. Mais il ne ſe tirera pas d'affaires par là. Car en quoy differera une idée naturelle d'u-

ne idée inventée, ou d'une idée reçue de nouveau ? Car l'idée d'Alexandre qui eſt inventée, pourra eſtre dite à pareil titre la faculté de penſer d'une certaine maniere, à raiſon dequoy toutes les fois que l'eſprit penſera de cette maniere, il aura l'idée d'Alexandre. Ainſi toute cette doctrine de Deſcartes chancelle. (*c*) De plus, pour prouver que pour former ces idées l'eſprit n'a pas beſoin du ſecours des ſens, Deſcartes ſe ſert de cet argument. Il dit qu'il ne vient à l'eſprit par le ſecours des ſens du coſté des objets, que certains mouvemens corporels leſquels l'eſprit ne connoiſt pas même tels qu'ils ſont dans les ſens; d'où il s'enſuit que les idées des figures, du mouvement, & avec plus de raiſon celles de la douleur, de la couleur, des ſens & d'autres choſes ſemblables, ſont engendrées en nous, & que l'eſprit ſe les repreſente toutes les fois qu'il y eſt excité par ces mouvemens corporels auſquels les idées ne reſſemblent en aucune maniere. D'où il conclut, que puiſque les idées des objets exterieurs ſont engendrées en nous, & non produites en nous par les objets, on peut dire la même choſe à plus forte raiſon des notions communes, qu'on appelle *axiomes*, qui ne ſont point dans les choſes exterieures, & qui ne peuvent venir dans l'eſprit ny par des mouvemens corporels, ny par aucun rapport des ſens; dont la raiſon eſt, que les objets exterieurs, les mouvemens, & les ſens même ſont des choſes ſingulieres, & que les axiomes ſont des choſes univerſelles, qui n'ont nulle affinité avec les ſens ny avec les mouvemens. (*d*) Quant à nous, nous reconnoiſſons que l'eſprit forme les idées des choſes exterieures aprés qu'il a eſté averty de les former par quelque mouvement corporel; & nous diſons

disons que ces mouvemens corporels impriment dans le cerveau des traces que l'esprit qui est immediatement uny avec luy, découvre, & se represente ensuite de cette découverte, une idée laquelle n'estoit pas auparavant : mais l'esprit ne se representeroit jamais cette idée, s'il ne découvroit la trace qui est dans le cerveau. (e) Au reste les idées universelles sont tirées des idées singulieres, lors que l'esprit appercevant dans plusieurs sujets quelque chose de semblable, il tire de ces sujets ce qu'ils ont de commun, & le rassemblant en un, en fait une idée universelle : ainsi, par exemple, découvrant dans Pierre, dans Paul, & dans Jean, &c. qu'ils sont des animaux raisonnables ; & ne faisant point attention à ce que ces sujets ont de particulier, l'esprit rassemble en un ce qui estoit répandu en plusieurs, & forme cette idée generale, Que tout homme est animal raisonnable.

## RE'PONSE A L'ARTICLE IX.

C'est une chose constante que Mr. Descartes reconnoist les trois sortes d'idées que l'Auteur rapporte dans cet Article. Il est vray encore, qu'en plusieurs endroits il dit que les idées naturelles ne sont autre chose que la faculté de connoistre. Il dit de plus, que les idées sont les formes des pensées ; ce qui semble repugner, & qui repugneroit en effet, si le mot d'*idée* n'avoit qu'une seule signification : mais parce qu'il en a plusieurs, ce n'est pas

grande merveille que Mr. Deſcartes le prenne tantoſt pour ſignifier la ſimple faculté de penſer, & tantoſt pour ſignifier la penſée qui procede de cette faculté, ou la forme même de cette penſée; ce qui ſe fait en telle ſorte, que quand l'idée eſt priſe pour la penſée, ou pour la forme de la penſée, elle differe de l'idée priſe pour la faculté de penſer, comme l'effet differe de ſa cauſe. Il eſt vray de plus, que l'idée proprement dite eſtant la forme de la penſée, elle eſt differente de la penſée, comme la matiere eſt differente de la forme.

(*a*) Mr. Deſcartes a fort bien fait de diſtinguer trois choſes dans les idées; la faculté de penſer, la penſée, & l'idée proprement dite, qui eſt la forme de la penſée. Mais nous ne ſçavons point qu'il ait jamais conſideré ces trois choſes comme une ſeule. Nous ſçavons bien qu'il les a compriſes ſous le même mot; mais non pas qu'il les ait priſes pour une même choſe.

(*b*) Quant à l'idée de Dieu, qui eſt naturellement empreinte en nous, Mr. Deſcartes a raiſon de dire qu'elle n'eſt point inventée par notre eſprit, & qu'elle ne le peut eſtre. Mais l'Auteur pretend prouver le contraire, & voicy ſon argu-

ment. Selon Mr. Descartes les idées sont la faculté même de penser ; l'idée de Dieu est la faculté de penser à Dieu, & les idées des autres choses sont la faculté de penser à ces choses. Or la faculté de penser à quoy qu'on pense, est toujours la même faculté : donc l'idée de Dieu, & les autres idées que Descartes appelle *naturelles*, ne different point des idées qui viennent de nouveau, ny de celles qui sont inventées. Donc puisque celles-cy sont feintes par nous, les autres le peuvent estre aussi. Mr. Descartes resout cet argument en niant la premiere proposition, & assurant qu'il n'a jamais dit que les idées fussent la faculté même de penser. Il n'a pas dit non plus, que l'idée de Dieu fût la faculté de penser à Dieu ; il soutient au contraire qu'avoir l'idée de Dieu, n'est pas pouvoir penser à Dieu ; mais c'est y penser actuellement. Ce qui fait voir clairement que quoy que la faculté de penser à quoy que l'on pense, soit toujours la même, il ne s'ensuit pas que les idées naturelles & les idées inventées ne soient pas differentes, ny par consequent que l'idée de Dieu puisse estre feinte par nous quoi-que nous feignions les idées inventées. Ce qui suffit pour renverser tous les raisonnemens que l'Auteur fait

dans cet Article touchant l'idée de Dieu.

(c) Mr. Deſcartes a raiſon de dire, que l'ame n'a pas beſoin du ſecours des ſens pour former des idées, & qu'il ne vient rien à l'eſprit des choſes exterieures par l'entremiſe des ſens que certains mouvemens corporels ; & partant que les idées de la figure, du mouvement, &c. ſont engendrées en nous, & que l'ame ſe les repreſente toutes les fois qu'elle y eſt excitée par ces mouvemens corporels avec leſquels ces idées n'ont aucune reſſemblance. Mais il faut remarquer que Mr. Deſcartes ne dit pas que les idées ſoient produites par l'ame ; mais ſeulement qu'elles ſont engendrées dans l'ame ; pour donner à entendre que ce n'eſt pas l'ame qui produit les idées, puiſque les idées eſtant des paſſions de l'ame, elles ſuppoſent neceſſairement quelque cauſe differente de l'ame qui les produiſe dans l'ame. Il ne dit pas non plus, que les mouvemens corporels qui viennent des objets exterieurs, produiſent les idées dans l'eſprit : il dit ſeulement que l'eſprit ſe repreſente les idées lors qu'il y eſt excité par ces mouvemens corporels : pour nous faire entendre que les mouvemens corporels ne ſont pas la vraye cauſe des idées de l'ame, qui ſont inventées ou reçuës de

nouveau, mais qu'ils contribuent neanmoins à le produire, de telle ſorte que ſans eux la vraye cauſe qui les produit, ne les produiroit jamais dans l'ame.

(*d*) Quant à l'Auteur, il pretend que les idées ſont produites par l'eſprit. Mais c'eſt ſans fondement. Car outre que les idées inventées & celles qui viennent de nouveau, ſont des changemens qui arrivent à l'eſprit, & que tout changement qui arrive à un ſujet procede d'une cauſe exterieure, comment peut-il concevoir que l'eſprit puiſſe produire une idée ? Car de même qu'un Peintre, pour habile qu'il ſoit dans ſon art, ne peut pas repreſenter un animal de la Chine qu'il n'aura jamais veu, ou duquel il n'aura aucune connoiſſance, en ſorte que le tableau qu'on l'obligeroit d'en faire ne luy peut eſtre ſemblable ; ainſi un homme ne peut pas former les idées des choſes s'il ne les connoiſt auparavant, c'eſt à dire, s'il n'en a déja l'idée, laquelle ne dépend pas de ſa volonté. Que s'il en a déja l'idée, il connoiſt la choſe, & il luy eſt inutile d'en former une nouvelle idée. Il eſt donc inutile d'attribuer à l'eſprit de l'homme la puiſſance de produire les idées.

(*e*) Nous demeurons d'accord avec l'Auteur, de la maniere dont on rend les

propoſitions ſingulieres, generales ; mais il nous permettra de luy dire, que ſi les propoſitions generales ſont formées des propoſitions ſingulieres, l'eſprit connoiſt plûtoſt les propoſitions ſingulieres que les propoſitions generales ; & partant qu'il a eu tort de dire dans le 7. Article du premier Chapitre, que l'eſprit connoiſt plûtoſt cette propoſition generale : *Tout ce qui penſe, exiſte*, qu'il ne connoiſt cette propoſition ſinguliere, *Je penſe, donc je ſuis*.

## CENSURE. ARTICLE X.

Deſc. pouſſant ſes conjectures plus loin, croit avoir découvert la partie du corps dans laquelle l'ame fait ſa principale reſidence, & il veut que cette partie ſoit la glande qu'on appelle *pineale* à cauſe de ſa figure ; & les raiſons qu'il apporte pour établir ſon opinion ſont, que les organes de nos ſens eſtant doubles & nos connoiſſances ſimples, il eſt neceſſaire qu'il y ait quelque partie ſimple qui reüniſſe en ſoy les deux impreſſions que les objets exterieurs ont fait ſur les organes. . . . . Nous allons montrer en peu de mots, le défaut de cette opinion : Et nous nions en premier lieu, qu'il ſoit neceſſaire qu'il y ait en nous quelque partie ſimple qui raſſemble les doubles impreſſions des ſens. Car comme ſi deux cloches de même ſon ſont frappées en même-temps par un même coup, bien qu'il y ait deux ſons, nos oreilles ſont neanmoins tellement muës qu'il ſemble qu'il n'y en

a qu'un ; de même bien que l'impreſſion de l'objet exterieur ſoit double dans l'organe des ſens, neanmoins parce que ces deux impreſſions concourent enſemble, & ſont portées en même-temps au cerveau, c'eſt la même choſe que s'il n'y en avoit qu'une ſeule.

## RE'PONSE A L'ARTICLE X.

Il faut avoüer que Mr. Deſcartes n'a point eu des raiſons ſuffiſantes pour établir le principal ſiege de l'ame dans la glande pineale. Mais il faut conſiderer que de ſon temps l'anatomie eſtoit imparfaite, & qu'elle n'avoit pas encore découvert dans le cerveau, tout ce qu'elle nous y a fait voir depuis. Nous ſommes auſſi tres-perſuadez que ſi Mr. Deſcartes revenoit au monde, il ſe rendroit avec plaiſir aux raiſons de l'Auteur, & à celles de tant d'autres excellens hommes qui ont examiné cette matiere avant luy.

*Fin du troiſiéme Chapitre.*

## CHAPITRE IV.

### *Où l'on examine le ſentiment de Deſcartes touchant l'Exiſtence de Dieu.*

### CENSURE. ARTICLE I.

L'Ordre veut que nous examinions maintenant l'argument, ou plutoſt le jeu de Deſcartes touchant l'exiſtence de Dieu, qui eſt tel: Il n'y a perſonne qui voulant s'examiner ſoy-même, ne trouve en ſoy naturellement empreinte l'idée d'un eſtre infini, eternel, immenſe & ſouverainement parfait, que nous appellons *Dieu*. Cette idée contenant toute ſorte de perfection, n'a pas pû venir dans notre eſprit par nos ſens, d'autant qu'elle n'a rien de commun avec toutes les choſes qui ſont ſujettes au changement. De plus nous ne ſommes point les auteurs de cette idée : Car comment un homme imbecille & mortel pourroit-il produire un eſtre plus excellent que luy même, tel qu'eſt cette idée ? Il faut donc chercher une autre cauſe de cette idée qui ſoit ſi parfaite, qu'elle la puiſſe produire. Or comme tout le monde tombe d'accord qu'il ſe doit trouver autant & même plus de perfection dans la cauſe que dans l'effet, autrement cet effet auroit du neant les perfections qu'il n'auroit pas reçuës de ſa cauſe ; ce qui eſt impoſſible : il s'enſuit que l'Auteur de cette idée eſt infini, tout puiſſant, & ſouverainement parfait. De plus, puiſque la choſe dont j'ay l'idée dans l'eſprit, eſt infinie & parfaite, il ne

luy doit manquer rien de ce qui eſt neceſſaire pour la rendre telle: or il n'y a rien qui ſoit ſi requis pour rendre une choſe parfaite, que l'exiſtence; donc cette choſe, c'eſt à dire Dieu exiſte, & il exiſte neceſſairement; parce qu'il eſt auſſi neceſſaire qu'une choſe qui eſt parfaite exiſte, qu'il eſt neceſſaire que les trois angles d'un triangle ſoient égaux à deux droits. Pour augmenter la force de ces argumens, les Carteſiens les mettent ainſi en forme. *J'ay l'idée d'une choſe infinie & parfaite: cette idée ne peut proceder que d'une choſe infinie & parfaite: donc une choſe infinie & parfaite exiſte. Or cette choſe eſt Dieu: donc Dieu exiſte.* Ils ajoûtent, *Tout ce que je conçois clairement appartenir à une choſe dont j'ay l'idée, luy appartient en effet: j'apperçois clairement que l'exiſtence appartient à une choſe parfaite, dont j'ay l'idée: donc l'exiſtence appartient à une choſe parfaite, ſçavoir à Dieu, dont j'ay l'idée dans l'eſprit.*

## RE'PONSE A L'ARTICLE I.

Mr. Huet rapporte icy fort fidellement & fort exactement les argumens dont Mr. Deſcartes & les Carteſiens ſe ſervent pour prouver l'exiſtence de Dieu, qui dependent tous de ce que nous avons l'idée d'un Eſtre parfait.

## CENSURE. ARTICLE II.

Mais on ne convient point de la nature de cette idée; & c'eſt de là que depend toute la

force de ces argumens. Car ſi cette idée eſt de la même nature que ſont toutes les autres idées que nous avons, c'eſt en vain qu'on a recours à une cauſe parfaite & infinie. (*a*) Or la ſignification du mot d'*idée*, eſt ambiguë. Car ou ce mot ſignifie l'action de l'eſprit par laquelle nous penſons, ou il ſignifie l'objet de cette action auquel nous penſons. Or il eſt certain que l'idée que nous avons d'une choſe parfaite priſe au premier ſens, eſt une choſe finie & imparfaite; parce qu'elle ne peut eſtre plus excellente que l'eſprit duquel elle procede, lequel eſt fini & imparfait. (*b*) Que ſi cette idée eſt priſe au ſecond ſens, entant qu'elle ſignifie l'image de la choſe parfaite à laquelle nous penſons, elle eſt alors ſi excellente ſelon Deſcartes, que non ſeulement elle ſurpaſſe la perfection de notre eſprit, mais même elle ne peut proceder que de Dieu: ainſi quoy que nous ne puiſſions pas comprendre l'infini, parce que nous ſommes finis, nous pouvons neanmoins l'appercevoir. (*c*) Car comme il y a deux choſes dans l'infini, ſçavoir la choſe infinie & l'infinité, ou pour ainſi dire, *l'infinition*; nous appercevons celle cy negativement, pour parler le langage de l'Ecole, & nous appercevons l'autre poſitivement, mais non pas *adæquatè & perfectè*, comme diſent les Latins. Car comme nous pouvons avoir l'idée d'un triangle, quoy que nous ne ſçachions pas tout ce qu'il contient; auſſi quoy que nous ne comprenions pas tout ce qui eſt dans une choſe parfaite & infinie, nous ne laiſſons pas d'avoir une idée claire & diſtincte de l'infini. . . .

## RE'PONSE A L'ARTICLE II.

Il eſt vray que la force des argumens de Mr. Deſcartes dépend de la notion qu'on a de la nature de l'idée de l'eſtre parfait, & que ſi cette idée eſtoit de la même nature que toutes les autres idées, il ne faudroit pas recourir à une cauſe exemplaire parfaite & infinie. Mais l'Auteur doit remarquer que Mr. Deſcartes met cette difference entre l'idée de Dieu & les idées des choſes creées, que celle-là eſt infinie objectivement, & que celles-cy ne le ſont pas, comme il ſera prouvé enſuite.

(*a*) L'Auteur dit que le mot d'*idée* eſt ambigu, & qu'il ſignifie, ou l'action de l'eſprit par laquelle nous penſons, ou l'objet même de cette action. Nous répondons que Mr. Deſcartes n'a jamais entendu par le mot d'*idée*, l'objet auquel nous penſons; mais ſeulement l'action par laquelle nous penſons à cet objet. Or voicy le raiſonnement que l'Auteur fait ſur cette pretenduë ambiguité du mot d'*idée*: Si l'idée, dit-il, que nous avons d'une choſe parfaite, eſt priſe pour l'action par laquelle nous penſons à cette

choſe, elle eſt finie; parce qu'elle ne peut eſtre plus excellente que l'eſprit d'où elle procede. Les Carteſiens répondent, que cette idée eſt à la verité finie, ſi on la conſidere en elle même & ſelon ſon eſtre formel; mais qu'elle eſt infinie ſi on la conſidere ſelon ſon eſtre objectif; Et partant que ſelon cet eſtre, elle procede d'une cauſe plus excellente que l'eſprit.

(*b*) Que ſi cette idée, continuë l'Auteur, eſt priſe au ſecond ſens, entant qu'elle ſignifie l'image de la choſe parfaite à laquelle nous penſons, elle eſt alors ſi excellente ſelon Deſcartes, qu'elle ne peut proceder que de Dieu. Les Carteſiens repliquent, que cette idée eſtant priſe au ſecond ſens, ne ſignifie point l'image de la choſe parfaite, mais la choſe parfaite même, & que Mr. Deſcartes n'a jamais enſeigné que cet objet, ou cette choſe parfaite, dût proceder de Dieu: ce qui renverſe tous les raiſonnemens de l'Auteur.

(*c*) Mr. Deſcartes n'a jamais diſtingué dans l'infini, l'infinité de la choſe infinie, de même qu'il n'a pas diſtingué la perfection de la choſe parfaite. Il n'a pas non plus enſeigné que nous appercevions negativement l'infinité, & que nous appercevions poſitivement, quoy que d'une

maniere

maniere incomplette, la choſe infinie. Il ſoutient au contraire que nous connoiſſons tres-poſitivement l'infinité & l'infini. Voicy comment il parle dans le 27. art. de la 3. Meditation. *Je ne dois point imaginer que je ne connois pas l'infini par une veritable idée, mais ſeulement par la negation de ce qui eſt fini, de même que je comprens le repos & les tenebres par la negation du mouvement & de la lumiere; puis qu'au contraire je vois manifeſtement qu'il ſe rencontre plus de réalité dans la ſubſtance infinie que dans la ſubſtance finie, & partant que j'ay en quelque façon premierement en moy la notion de l'infini que du fini, c'eſt à dire, que de moy-même; car comment ſeroit-il poſſible que je puſſe connoiſtre que je doute & que je deſire, c'eſt à dire qu'il me manque quelque choſe, & que je ne ſuis pas tout parfait, ſi je n'avois en moy aucune idée d'un eſtre plus parfait que le mien, par la comparaiſon duquel je connoiſtrois les défauts de ma nature?* Il paroiſt par là que le ſentiment de Mr. Deſcartes n'eſt pas que nous connoiſſions negativement l'infinité, mais tres-poſitivement. Il s'explique encore plus clairement ſur ce ſujet dans le 2. tome de ſes Lettres, page 131. en ces termes: *Il eſt tres-vray de dire que nous ne connoiſſons*

*pas l'infini par la negation du fini: & de ce que la limitation contient en ſoy la negation de l'infini, c'eſt en vain qu'on infere que la negation de la limitation, ou du fini contient la connoiſſance de l'infini; parce que ce parquoy l'infini differe du fini eſt réel & poſitif, & qu'au contraire la limitation par laquelle le fini differe de l'infini eſt un non eſtre, ou une negation d'eſtre. Or ce qui n'eſt point, ne nous peut conduire à la connoiſſance de ce qui eſt; mais au contraire par la connoiſſance d'une choſe il eſt aiſé de concevoir ſa negation. Et lors que j'ay dit dans la page 564. qu'il ſuffit que nous concevions une choſe qui n'a point de limites, pour concevoir l'infini, j'ay ſuivi en cela la façon de parler la plus uſitée; comme auſſi lors que j'ay retenu le nom* d'eſtre infini, *qui plus proprement auroit pû eſtre appellé* l'eſtre tres-ample, *ſi nous voulions que chaque nom fût conforme à la nature de chaque choſe. Mais l'uſage a voulu qu'on l'exprimât par la negation de la negation; de même que ſi pour deſigner une choſe tres-grande, je diſois qu'elle n'eſt pas petite, ou qu'elle n'a point du tout de petiteſſe. Mais par là je n'ay pas pretendu montrer que la nature poſitive de l'infini ſe connoiſſoit par une negation.*

Il paroit évident par tout ce diſcours de Mr. Deſcartes, que nous ne connoiſſons pas l'infini negativement ; mais tres-poſitivement : ce qui renverſe tous les raiſonnemens de l'Auteur.

## CENSURE. ARTICLE III.

Lors que Deſcartes parle ainſi, il ſe coupe luy-même la gorge. Car ſi l'infinité d'une choſe infinie ne peut eſtre connuë que negativement, & ſi l'infini quoy qu'il ſoit connu poſitivement, ne peut neanmoins eſtre apperçû *adæquatè*, il faut certes que l'idée de l'infinité & de la choſe infinie ſoit finie. (*a*) Car qu'eſt-ce que connoiſtre une choſe negativement, que connoiſtre ce qu'elle n'eſt pas ? Ainſi ſi Deſcartes avouë qu'on ne peut connoiſtre que negativement l'infinité, il faut qu'il avouë auſſi qu'on peut bien ſçavoir ce que l'infinité n'eſt pas, mais qu'on ne peut ſçavoir ce qu'elle eſt ; & par conſequent que l'idée de l'infinité qui eſt en nous, eſt l'idée, non de ce qu'eſt l'infinité, mais de ce qu'elle n'eſt pas. Or ce qui n'eſt pas l'infinité eſt fini ; d'où il s'enſuit que l'idée de l'infinité qui eſt en nous, eſt finie. (*b*) Maintenant de ce qu'il dit que l'on connoiſt poſitivement une choſe infinie, quoy qu'on ne la connoiſſe pas *adæquatè*, c'eſt à dire, quoy que l'idée qui eſt en nous d'une choſe infinie, ne nous repreſente pas tout ce qui eſt dans cette choſe infinie, il s'enſuit qu'il manque quelque choſe à cette idée pour eſtre parfaite. Or ce qui manque de quelque choſe eſt fini ; donc l'idée qui eſt en nous d'une choſe in-

finie, eſt finie. (*c*) Deſcartes ne peut tirer aucun avantage de l'exemple du triangle; parce que le triangle eſt une choſe finie, comme le ſoleil, un homme, un arbre; & par conſequent je puis avoir ſon idée : mais comme les proprietez du triangle ſont infinies, comme celles du ſoleil, de l'homme & de l'arbre, je ne puis avoir leur idée; car il ne peut y avoir aucune proportion entre l'infini & mon eſprit qui eſt finy; c'eſt pourquoy je ne puis avoir ny l'idée d'une choſe infinie entant qu'infinie, ny celle de toutes les proprietez d'une choſe infinie : car je ne puis avoir que des idées finies; & une idée qui eſt finie, ne peut eſtre l'idée d'une choſe infinie : car les idées, ſelon Deſcartes, ſont les images des choſes; & une image finie ne peut eſtre l'image d'une choſe infinie. (*d*) L'exemple que Deſcartes tire de la mer eſt tres-propre pour confirmer ce que je dis; car ſi quelqu'un voit du rivage un certain eſpace de mer, on dit communement qu'il voit la mer; mais on le dit improprement, prenant la partie pour le tout; car en effet il ne voit pas toute la mer, mais ſeulement une partie, par laquelle il ne ſçauroit connoitre toute l'étenduë de la mer. Ainſi la vuë d'une partie de la mer, & l'idée qui en naiſt, eſtant comparée à l'idée de la mer entiere, paroiſtra eſtre telle que la partie eſt au tout, ſçavoir tronquée & imparfaite : & parce qu'il y a quelque proportion entre une partie de la mer & toute la mer, je puis tellement amplifier par mon eſprit l'idée d'une partie de la mer, que je puis quelquefois me former une idée égale à celle de toute la mer. Mais comme il n'y a aucune proportion entre le finy & l'infini, quelque effort

que mon esprit fasse pour multiplier une idée qui est finie, jamais elle ne me representera une chose infinie. (*e*) Je pourray seulement éloigner les bornes d'une chose finie, & étendre cette chose de plus en plus de telle sorte, que quelque grande que soit son étenduë, j'y en pourray ajouter une plus grande, & encore une plus grande, jusqu'à ce que l'esprit ne pouvant aller plus loin s'arreste enfin, non en mettant des bornes à cette idée, mais en connoissant qu'elle peut estre toûjours de plus en plus augmentée. Donc l'esprit ne connoit pas autrement l'infini, que lors qu'il connoist que l'infini n'a point de bornes.

## RE'PONSE A L'ARTICLE III.

Nous le repetons encore, Monsieur, Mr. Descartes n'a jamais dit que l'infinité fût connuë negativement : & partant tous les raisonnemens que l'Auteur fait sur cette supposition pour prouver que l'idée de l'infinité, & de la chose infinie, est finie, sont inutils.

(*a*) Si Mr. Descartes croyoit qu'on ne peut connoistre que negativement l'infinité, il seroit obligé d'avouer qu'on peut bien sçavoir ce que l'infinité n'est pas, mais non pas ce qu'elle est; & par consequent que l'idée de l'infinité qui est en nous, est l'idée non de ce qu'est l'infinité, mais de ce qu'elle n'est pas. Mais comme

Mr. Deſcartes nie abſolument qu'on ne puiſſe connoiſtre l'infinité que negativement, tous les argumens que l'Auteur fait ſur la ſuppoſition contraire, ſont manifeſtement faux. Il eſt faux, par exemple, que l'idée de l'infinité qui eſt en nous, ne ſoit pas l'idée de l'infinité, mais l'idée de ce qui n'eſt pas l'infinité : que ce qui n'eſt pas l'infinité ſoit fini abſolument, parce qu'une idée qui eſt infinie formellement peut eſtre infinie objectivement, comme il ſera prouvé enſuite ; & ainſi du reſte.

(*b*) Quoy que l'idée d'une choſe infinie ne ſoit pas *adæquata*, c'eſt à dire, entiere, il ne s'enſuit pas qu'elle ſoit finie objectivement, c'eſt à dire, quant à la proprieté de repreſenter : car il faut remarquer, Monſieur, que l'idée de Dieu peut eſtre conſiderée en deux manieres *formellement*, ou *objectivement*. Si on la conſidere formellement, il eſt vray qu'elle eſt finie, parce qu'elle ne differe pas de la propre ſubſtance de l'eſprit. Mais ſi on la conſidere objectivement, c'eſt à dire, par rapport à la proprieté qu'elle a de repreſenter ſon objet, il eſt certain qu'elle eſt infinie à notre égard ; parce qu'elle repreſente un objet infini. Que ſi l'Auteur replique que l'idée de Dieu ne peut eſtre

infinie en aucun ſens, non pas même objectivement, parce qu'elle n'en peut exprimer toutes les perfections ; nous répondrons encore, qu'afin que l'idée de Dieu paſſe pour infinie à notre égard quant à la proprieté de repreſenter, il n'eſt pas neceſſaire qu'elle exprime toutes les perfections qui ſont en Dieu ; il ſuffit qu'elle en repreſente autant que notre eſprit eſt capable d'en concevoir. Car il faut remarquer que par le mot d'*infini*, nous n'entendons pas tant un eſtre dans lequel il y a des perfections infinies, qu'un eſtre dans lequel nous connoiſſons autant de perfections, que nous ſommes capables d'en connoiſtre. En effet, nous ne jugeons pas qu'un eſtre ſoit infini par les perfections qu'il a & que nous ne connoiſſons pas, mais par celles que nous connoiſſons. C'eſt pourquoy un objet eſt veritablement infini à notre égard, quand nous ne pouvons concevoir rien de plus parfait que luy, quoy que dans le fond nous ne connoiſſions pas toutes les perfections qu'il poſſede. Ainſi Mr. Deſcartes a raiſon de dire, que nous pouvons connoiſtre l'infini, mais non pas le comprendre ; car cela ne ſignifie autre choſe, ſi ce n'eſt que nous pouvons connoiſtre dans un ſujet autant de perfections

que nous ſommes capables d'en concevoir, ſans toutesfois qu'il ſoit neceſſaire que nous connoiſſions toutes les perfections qui ſont dans ce ſujet.

(*c*) Ce n'eſt pas preciſément parce qu'un triangle eſt fini, que nous en pouvons avoir l'idée; car il vient d'eſtre prouvé, que nous avons l'idée de Dieu, qui eſt un eſtre Infini. Ce n'eſt pas auſſi parce que les perfections du triangle ſont infinies, que nous ne les connoiſſons pas: car il n'y a aucune raiſon de croire que les perfections d'un triangle qui eſt fini, ſoient infinies. Mais voicy comment l'Auteur veut prouver qu'il n'a pas l'idée d'une choſe infinie. *Je ne puis*, dit-il, *avoir que des idées finies.* Nous diſtinguons cette premiere propoſition: Je ne puis avoir que des idées finies *formellement*, nous l'accordons; Que des idées finies *objectivement*, nous le nions. *Or une idée qui eſt finie, ne peut eſtre l'idée d'une choſe infinie.* Nous diſtinguons encore cette ſeconde propoſition: Ne peut eſtre l'idée d'une choſe infinie ſelon ſon eſtre *formel*, nous en demeurons d'accord: ne peut eſtre l'idée d'une choſe infinie ſelon ſon eſtre *objectif*, nous le nions. *Donc*, conclut l'Auteur, *je ne puis pas avoir l'idée d'une choſe infinie entant-*

*qu'infinie, ni de celle de toutes les proprietez d'une choſe infinie.* Nous nions la premiere partie de cette conſequence, & nous accordons la ſeconde : parce qu'il vient d'eſtre prouvé que nous pouvons connoiſtre l'infini ; mais non pas le comprendre.

(*d*) Mr. Deſcartes tombe d'accord qu'une partie de la mer ayant de la proportion avec toute la mer, l'eſprit peut tellement multiplier l'idée de cette partie, qu'elle égalera l'idée de toute la mer ; mais que l'infini n'ayant aucune proportion avec le fini, quelque effort que l'eſprit faſſe pour multiplier une idée qui eſt finie, il ne fera jamais que cette idée repreſente une choſe infinie. En effet, cela eſt tres-conforme aux principes de Mr. Deſcartes. Car il ne dit pas que l'idée qu'il a, qui eſt infinie, ſoit faite par la multiplication de quelque idée finie. Il enſeigne au contraire dans le 42. nomb. de la 3. Meditation, *que cette idée eſt née avec luy, & que Dieu en le creant l'a gravée dans ſon eſprit, pour eſtre la marque de l'ouvrier empreinte ſur ſon ouvrage.* En effet, Monſieur, ſi l'idée de Dieu qui eſt infinie, eſtoit produite par la multiplication des idées finies, il s'enſuivroit que nous irions à la connoiſſance

de l'infini par le fini, c'eſt à dire, à la connoiſſance de l'eſtre par celle du neant; au lieu que la raiſon nous enſeigne que nous ne connoiſſons le neant que par l'eſtre, & le fini que par l'infini, comme Mr. Deſcartes l'a remarqué dans la 131. page de ſon 2. tome des Lettres.

(e) Suivant ſes principes, Mr. Deſcartes accordera bien à l'Auteur qu'il peut par la penſée éloigner les bornes d'une choſe finie, & étendre cette choſe de plus en plus, de telle ſorte que quelque grande que ſoit ſon étenduë, il y en pourra ajouter une plus grande, & encore une plus grande, juſqu'à ce que l'eſprit ne pouvant aller plus loin s'arreſte enfin, non en mettant des bornes à cette idée, mais en connoiſſant qu'elle peut eſtre de plus en plus augmentée. Mais Mr. Deſcartes n'accordera pas pour cela qu'il s'enſuive que l'eſprit ne connoiſſe l'infini que negativement: Car il vient d'eſtre prouvé que connoiſtre qu'une choſe n'a point de bornes, ce n'eſt pas la connoiſtre negativement, mais tres-poſitivement.

Vous voyez bien, Monſieur, que tout le défaut des raiſonnemens de l'Auteur dans cet article, conſiſte 1. En ce qu'il ſuppoſe que Mr. Deſcartes a dit que l'infinité eſt diſtincte de la choſe infinie, &

qu'elle eſt connuë negativement. 2. En ce qu'il croit que l'eſprit ne peut avoir l'idée d'une choſe infinie, ſi cette idée ne repreſente toutes les perfections qui ſont dans cette choſe infinie. 3. En ce qu'il penſe que c'eſt connoiſtre negativement une choſe, que de la connoiſtre ſans bornes.

## CENSURE. ARTICLE IV.

C'eſt pourquoy Deſcartes ſe contrarie luy-même, lors qu'il enſeigne qu'il apperçoit plutoſt l'infini que le fini, le parfait que l'imparfait, Dieu que luy-même; & qu'il ne connoiſt pas autrement le fini & l'imparfait, qu'en le comparant à l'infini & au parfait. Car il a dit avec beaucoup d'appareil, que cette notion, *Je penſe, donc je ſuis*, eſt la premiere : or cette notion eſt finie. (*a*) De plus, avoüant que l'infinité d'une choſe infinie, ou ce qui fait qu'une choſe eſt infinie, n'eſt conçuë que negativement, il eſt neceſſaire que l'idée de cette choſe ſoit à la verité finie poſitivement ; mais que luy ayant ôté les bornes par une action de l'eſprit, ce qui eſt fini poſitivement, devienne infini negativement : ce qui eſt la même choſe que ſi je diſois, que l'idée de cette choſe qui eſt finie, eſt regardée comme non finie, & non pas comme infinie ; comme ſi je conſidere le chemin qui va de Paris aux païs étrangers vers l'Orient : car bien que je ſçache qu'il n'eſt pas infini, je ne luy preſcris pourtant aucunes bornes, à raiſon dequoy je le regarde, non comme infini, mais comme non fini ; ou comme parle Deſcartes, comme *Indefini*. C'eſt pourquoy puiſque l'in-

finité negative que nous attribuons à une idée, vient du retranchement que nous faiſons des bornes dans leſquelles cette idée eſt compriſe, il eſt évident que le fini n'eſt pas connu par l'infini ; mais qu'au contraire ayant ôté les bornes à ce qui eſt fini, on connoiſt ce qui eſt infini. (*b*) Ainſi Deſcartes eſt tombé dans le piege qu'il croyoit éviter, lors qu'il a ajoûté, qu'il ſuffit pour connoiſtre une choſe infinie, que nous ſçachions que nous ne pouvons la comprendre, & qu'elle contient en ſoy tout ce que nous ſçavons qui a quelque perfection, & pluſieurs autres choſes que nous ne connoiſſons pas. En quoi il avouë ouvertement que cette choſe, dont il a l'idée dans l'eſprit, eſt infinie en la comparant avec les choſes finies qui ont quelque perfection, & dont la perfection eſtant raſſemblée en un, & jointe à la perfection de pluſieurs autres choſes que nous ne connoiſſons pas, forme en nous une certaine idée qui eſt à la verité infinie *negativement*, mais qui eſt finie *poſitivement*. (*c*) L'argument qu'il fait pour ſoutenir ſon paradoxe, eſt entierement inutile. Ce par quoy l'infini differe du fini, eſt quelque choſe de réel & de poſitif, & ce par quoy le fini differe de l'infini, ſçavoir la limitation, eſt quelque choſe de fini. Or on ne peut pas acquerir la connoiſſance de ce qui eſt, par ce qui n'eſt pas ; veu qu'au contraire on connoiſt ce qui n'eſt pas par ce qui eſt : d'où il s'enſuit, qu'on connoiſt le fini par l'infini, & non l'infini par le fini. J'avouë que ce par quoy l'infini differe du fini, eſt quelque choſe de réel & de poſitif, ſi nous conſiderons ſa nature ; mais ſi nous le conſiderons par rapport à notre connoiſſance, l'eſprit ne pouvant concevoir l'infini que negativement, ce par quoy l'infini nous ſemble differer

differer du fini eſt ſeulement negatif, & non poſitif. (*d*) Je nie auſſi que la limitation ſoit un pur defaut, ou une pure négation ; c'eſt quelque choſe de mêlé de poſitif & de negatif: de poſitif, ſçavoir de la choſe même finie ; & de negatif, ſçavoir de toutes les choſes qui peuvent eſtre ajoutées à une choſe finie, & qui n'y ſont pas ajoutées : mais neanmoins mêlé de telle ſorte, qu'il y a beaucoup plus de poſitif dans l'idée de cette limitation, que de negatif: comme quand je regarde un cercle dont la circonference eſt finie, l'idée des bornes de ce cercle que je me forme, n'eſt pas tant compoſée de la negation d'une plus grande extenſion, que de la notion même du cercle conſideré entant que renfermé dans les bornes de ſa propre circonference ; car l'extremité d'une choſe n'eſt que cette choſe même conſiderée comme ne s'étendant pas plus loin. De même quand je regarde les bornes du nombre *trois*, je ne regarde pas tant les unitez infinies qui peuvent y eſtre jointes, que les trois unitez dont ce nombre eſt compoſé. Il faut ajoûter que les bornes d'une choſe procedent non ſeulement de ce que cette choſe n'a pas de parties qui pourroient y eſtre ajoûtées, & qui ne le ſont pas ; mais encore de ce qu'elle retient des parties qui luy pourroient eſtre ôtées, & qui ne le ſont pas : car le nombre de trois eſt compoſé de trois unitez, non ſeulement parce que d'autres unitez ne ſont pas jointes avec luy, mais parce qu'il retient les trois unitez dont il eſt compoſé. D'où il s'enſuit manifeſtement, que la limitation n'eſt pas une choſe purement negative, mais qu'elle eſt auſſi poſitive. Cela eſtant ſuppoſé, l'argument de Deſcartes tombe en ruine. Il dit qu'on ne connoît pas ce qui eſt, par ce

qui n'eſt pas, ni par conſequent l'infinité par la limitation, mais la limitation par l'infinité; d'où il s'enſuit qu'on ne connoît pas l'infini par le fini; mais ſi on conſidere les choſes en elles-mêmes, le fini n'eſt pas moins que l'infini: & ſi on les regarde par rapport à notre connoiſſance, comme il les faut regarder icy (car c'eſt dequoy il eſt maintenant queſtion,) nous connoiſſons le fini poſitivement, & l'infini negativement ſeulement; & dans l'idée de la limitation il y a beaucoup plus de poſitif que de negatif. C'eſt pourquoy, puis que Deſcartes avouë qu'on connoît le negatif par le poſitif, & non pas le poſitif par le negatif, il faut dire abſolument, que le fini n'eſt point connu de nous par l'infini, tel que nous le connoiſſons. Deſcartes a trahi ailleurs ſon paradoxe plus ouvertement, lors qu'il a avoüé en propres termes, qu'il ſuffiſoit pour avoir l'idée de l'infini, de connoître une choſe ſans bornes; ce qui luy ayant eſté reproché enſuite, il a tâché de s'excuſer avec peu de ſincerité. (e) Ainſi, quoy que nous ayons aſſez demontré que l'idée d'une choſe infinie & infiniment parfaite, qui eſt en nous, ſoit finie, il faut ajoûter encore cecy, que l'idée de Dieu eſtant autre choſe que Dieu, ſi l'idée de Dieu eſt infinie & ſouverainement parfaite, il s'enſuit qu'il y a quelque choſe de ſouverainement parfait outre Dieu: car tout ce qui eſt ſouverainement parfait eſt Dieu; ainſi outre Dieu, il y a un autre Dieu. Les Carteſiens pour n'eſtre pas obligés d'avoüer cela diſent, que l'idée qu'ils ont d'un eſtre ſouverainement parfait, n'eſt pas à la verité infinie & ſouverainement parfaite, mais ſeulement qu'elle eſt claire & diſtincte.

## REPONSE A L'ARTICLE IV.

Mr. Descartes ne se contredit point lors qu'il dit d'un costé, qu'il connoist l'infini plûtost que le fini, & qu'il assure de l'autre que cette notion, *Je pense, donc je suis*, qui est finie, est la premiere de toutes les notions: Car ces deux propositions sont également vrayes à differens égards. En effet, si je me considere moy-même entant precisement que j'existe, c'est une chose certaine que la connoissance que j'ay de mon estre, precede celle que j'ay de l'estre parfait, si non d'une priorité de temps, au moins d'une priorité de nature, qui est la seule dont il s'agit icy. Que si au contraire je me regarde, non comme existant, mais comme estant imparfait & dependant de quelque cause, je connois alors plûtost une chose independante & parfaite, que je ne me connois moy-même; ainsi que je l'ay expliqué au long dans la 192. page du 1. Tome du Systême general de ma Philosophie. Il est donc vray, Monsieur, que cette notion, *Je pense, donc je suis*, est la premiere de toutes les notions, mais qu'elle n'est pas telle absolument & à tous égards.

(a) Je le repete encore, Mr. Des-

cartes n'a jamais avoüé que l'infinité d'une choſe infinie ne fût connuë que negativement ; il ſoutient au contraire qu'elle eſt connuë tres-poſitivement : ce qui rend inutiles tous les argumens que l'Auteur tire de la notion du fini & de l'infini. Il faut ajouter, Monſieur, qu'on ne ſçait ce qu'il veut dire lors qu'il aſſure, que l'idée d'une choſe infinie eſt finie poſitivement ; mais que par une abſtraction d'eſprit elle devient infinie negativement, & que c'eſt la même choſe que s'il diſoit, que l'idée d'une choſe qui eſt finie, eſt conſiderée comme non finie, mais qu'elle n'eſt pas regardée comme infinie. Ce ſont là des manieres de parler ſi abſtraites, que je ne ſçay pas, Monſieur, ſi vous les pourrez entendre. Pour moy je vous avouë de bonne foy que je n'en puis former aucune idée diſtincte.

(*b*) Nous ne ſçavons point que Mr. Deſcartes ait jamais dit, que pour connoiſtre une choſe infinie, il ſuffiſe que nous ſçachions qu'elle ne peut eſtre compriſe par nous, & qu'elle poſſede toutes les perfections que nous connoiſſons, & pluſieurs autres que nous ne connoiſſons pas. Mais ſuppoſé qu'il l'ait dit, cela ne ſignifie pas qu'il ait voulu enſeigner que l'idée de la choſe infinie ſoit formée de

l'union de plusieurs idées finies, qui estant jointes ensemble produisent une idée totale infinie negativement, mais finie positivement. Car outre que Mr. Descartes ne reconnoist point d'idées infinies negativement, & finies positivement au sens de l'Auteur, il prouve en plusieurs endroits de ses ouvrages, mais sur tout dans le nomb. 27. de sa troisiéme Meditation, que l'idée de l'infini precede en nous l'idée de toutes les choses finies considerées entant que finies.

(c) Pour refuter l'argument par lequel Mr. Descartes prouve que nous connoissons l'infini plûtost que le fini, l'Auteur dit, que ce par quoy le fini differe du fini est réel, si on le considere en luy-même & selon sa nature; mais si nous le considerons par rapport à notre connoissance, l'esprit ne pouvant connoistre l'infini que negativement, ce par quoy l'infini nous semble differer du fini, est seulement negatif & non positif. Les Cartesiens répondent, 1. Que notre esprit ne connoist pas l'infini negativement, & par consequent que ce qui fait differer l'infini du fini n'est point negatif, mais positif. 2. Que notre connoissance ne change en rien la nature des choses, mais qu'elle la suppose; en sorte qu'il y auroit de la

contradiction à dire que nous ne puiſſions concevoir que negativement, ce qu'il y a de plus poſitif au monde, qui eſt l'eſtre infini, ou pour mieux dire, l'eſtre tres-ample, comme Mr. Deſcartes l'appelle.

(*d*) L'Auteur a raiſon de dire, que la limitation n'eſt pas un pur neant. Mr. Deſcartes en tombe d'accord : il n'ignore pas que toute limitation ſuppoſe une choſe limitée qui eſt réelle : mais il ne s'enſuit pas de là que ce qu'il y a de negatif dans une choſe finie, ne ſoit connu par une realité oppoſée qui ſe trouve dans la choſe infinie. Ainſi l'argument de Mr. Deſcartes ſubſiſte toujours ; & il ne tombe dans aucune contradiction lors qu'il dit expreſſement, que pour connoiſtre l'infini, il ſuffit de connoiſtre une choſe ſans bornes ; parce que ſelon luy, connoiſtre une choſe ſans bornes, c'eſt la connoiſtre tres-poſitivement, comme il a eſté pluſieurs fois remarqué.

(*e*) Le dernier argument de l'Auteur eſt, que l'idée de Dieu eſtant diſtincte de Dieu, ſi elle eſtoit infinie, il y auroit un eſtre infini outre Dieu, & par conſequent un autre Dieu. Les Carteſiens nient cette conſequence, & diſent, que l'idée de Dieu n'eſt pas infinie formellement, entant qu'elle eſt une modification de l'ame ;

mais qu'elle eſt infinie objectivement, entant qu'elle a la proprieté de repreſenter une choſe infinie ; & qu'il n'y a aucune repugnance qu'une idée qui eſt finie formellement, ſoit infinie objectivement ; d'autant que par une idée infinie objectivement, on n'entend autre choſe qu'une idée qui repreſente autant de perfections qu'une idée eſt capable d'en repreſenter. Or rien n'empêche qu'une idée ne ſoit infinie objectivement de cette ſorte, ſans toutefois qu'elle ſoit Dieu: d'où il s'enſuit que le raiſonnement de l'Auteur eſt inutile.

(*f*) Les Carteſiens n'ont jamais dit que l'idée de Dieu repreſentât un eſtre parfait, parce qu'elle eſt claire & diſtincte : Ils ſçavent trop bien que la clarté & la diſtinction ſont des proprietez qui appartiennent également aux idées finies & infinies, pour vouloir diſtinguer l'idée de Dieu qui eſt infinie, des idées finies, par des proprietez qui ſont communes. Ils la diſtinguent ſeulement parce qu'elle eſt objectivement infinie ; ce que les autres idées ne ſont pas.

Dans le premier raiſonnement, l'Auteur n'a pas compris que cette propoſition, *Je penſe, donc je ſuis*, peut paſſer pour la premiere notion de l'eſprit à un certain é-

gard, quoique non pas abſolument. Dans le ſecond, il a ſuppoſé ſans aucune raiſon, que l'opinion de Mr. Deſcartes eſt, que l'infinité n'eſt connuë que negativement. Dans le troiſiéme il veut faire accroire que Mr. Deſcartes a enſeigné, que l'idée infinie eſt formée de l'union de pluſieurs idées finies. Dans le 4. il tâche en vain de faire voir, que ce parquoi l'infini differe du fini, eſt negatif, & non pas poſitif. Dans le 5. il croit mal à propos que Mr. Deſcartes tombe en contradiction lors qu'il dit, que pour connoiſtre l'infini, il ſuffit de connoiſtre une choſe ſans bornes. Dans le 6. & dernier raiſonnement, il veut prouver que ſi l'idée de Dieu eſtoit infinie, elle ſeroit Dieu, & par conſequent qu'il y auroit deux Dieux : ce qui repugne.

## CENSURE. ARTICLE V.

Mais ſi l'idée d'une choſe infinie & parfaite qui eſt en nous, eſt imparfaite & finie, elle ne peut certes eſtre claire & diſtincte ; car comme les idées ſont les images des choſes, ainſi que j'ay dit, l'image que nous avons d'une choſe parfaite eſtant imparfaite, elle ne peut reſſembler à ſa cauſe exemplaire qui eſt parfaite. De plus eſtant finie, elle ne peut reſſembler à ſon Archetype qui eſt infini : car qui y a-t-il de plus diſſemblable au parfait que l'imparfait, & à l'infini que le fini ? Que ſi une idée eſt diſſemblable

à la choſe dont elle eſt idée, elle peut à la verité eſtre claire & diſtincte, ſi vous la conſiderez en elle-même; mais ſi vous la comparez avec ſa cauſe exemplaire, elle ne peut eſtre claire ni diſtincte. (*a*) Car ſi le portrait de Socrate n'eſt pas fort ſemblable à Socrate, mais qu'il ſoit bien peint, cette peinture ſe fera connoiſtre clairement à ceux qui la regarderont: mais ſi vous la comparez avec Socrate, elle ne fera connoiſtre Socrate ni clairement, ni diſtinctement..... Par la même raiſon, quand j'ay une idée de l'infini qui eſt diſſemblable à l'infini, & qui ne le repreſente pas exactement, je puis bien concevoir une idée claire de ce qui ſe forme dans mon eſprit comme eſtant fini; mais cela ne regarde en rien l'infini. (*b*) De plus, afin que je ſçache que l'idée que j'ay de l'infini eſt claire & diſtincte, il faut que je connoiſſe plutôt clairement & diſtinctement l'infini; car comment pourray-je juger de Socrate, ſi je ne l'ay jamais veu? (*c*) C'eſt pourquoy puiſque je n'ay aucune connoiſſance de l'infini, ni n'en puis avoir; je ne puis rien affirmer de ſon idée: d'où vient que la connoiſſance de Dieu a paru toûjours fort éloignée de l'eſprit non ſeulement des premiers Peres, mais encore de toutes les nations: ce que l'Ecriture témoigne en pluſieurs endroits, *Poſuit tenebras latibulum ſuum. Nubes & caligo in circuitu ejus. Lucem habitat inacceſſibilem.*

## RE'PONSE A L'ARTICLE V.

Mr. Deſcartes tombe d'accord, que ſi l'idée d'une choſe infinie eſt finie en tout ſens, elle ne peut eſtre claire & diſtincte;

mais il assure que l'idée de Dieu est infinie objectivement, & par consequent qu'elle peut estre claire & distincte. Et il ne serviroit rien de dire, que cette idée est dissemblable à son objet : car rien n'empêche qu'une idée qui est dissemblable à son objet quant à son estre formel, ne soit claire & distincte, c'est à dire, semblable au même objet quant à son estre objectif : car ce n'est qu'à l'égard de l'estre objectif des idées, qu'on les appelle claires ou obscures. C'est pourquoy, pour répondre à l'argument de l'Auteur, il faut dire que l'image d'une chose parfaite qui est imparfaite objectivement, ne peut ressembler à sa cause exemplaire ; mais qu'elle y peut fort bien ressembler si elle n'est imparfaite que formellement, telle qu'est l'idée de Dieu.

(a) L'exemple que Mr. Huet apporte du portrait de Socrate, est tout à fait hors du sujet : car qui a jamais considéré si la peinture d'un portrait qu'on regarde, se fait connoistre clairement ou non ? On ne considere dans les portraits ni dans les idées, que la clarté & la distinction objective, c'est à dire celle qui regarde la proprieté qu'ils ont de representer leurs objets : dont la raison est, que les idées & les portraits ne sont pas faits pour eux-

mêmes, mais pour repreſenter leurs cauſes exemplaires. C'eſt pour cela qu'en regardant un portrait, nous portons toujours directement notre attention vers ſon original; & ce n'eſt que par reflexion, & comme par accident que nous conſiderons la toile & les couleurs dont il eſt compoſé.

(*b*) Lorſque l'Auteur dit, qu'afin qu'il ſçache que l'idée qu'il a de l'infini eſt claire & diſtincte, il faut qu'il connoiſſe plutoſt clairement & diſtinctement l'infini; c'eſt la même choſe que s'il diſoit, qu'afin qu'il ſçache que la lumiere du ſoleil eſt claire, il faut qu'il connoiſſe plutoſt clairement & diſtinctement le ſoleil: c'eſt pourquoy puis que le ſoleil n'eſt connu que par la lumiere, & que la lumiere eſt connuë par ſa nature, nous devons dire auſſi que l'infini n'eſt connu que par ſon idée, & que l'idée de l'infini eſt connuë par elle même: d'où il s'enſuit qu'afin de ſçavoir que l'idée de l'infini eſt claire & diſtincte, il n'eſt point neceſſaire de connoiſtre plutoſt clairement & diſtinctement l'infini, comme l'Auteur le pretend.

(*c*) Si nous n'avions aucune connoiſſance de l'infini, nous ne pourrions à la verité affirmer rien de ſon idée: mais l'Auteur n'a point prouvé, & ne prouvera point dans la ſuite, que nous n'ayons aucune idée de

proceder d'autres cauſes que de celles qu'il a inventées. Car il eſt évident que l'idée de Dieu eſt formée en nous de la connoiſſance confuſe de nous-mêmes, & de toutes les autres choſes : par exemple, de ce que nous ſommes mortels, nous éloignons de Dieu la neceſſité de mourir : de ce que nous ſommes corporels, nous diſons que Dieu ne l'eſt pas : de ce que nous ſommes ſujets à l'erreur, aux paſſions, aux vices, &c. nous retranchons tout cela de Dieu : & enſuite ſi nous appercevons quelque choſe de bon en nous & dans les autres choſes, comme la beauté, la force, l'intelligence, la ſcience, la vertu, &c. nous multiplions cela de plus en plus, & nous jugeons qu'on peut encore ajouter beaucoup d'autres choſes à tout ce que nous avons pû inventer ; ce qui eſt encore beaucoup au deça de l'infini, & fort obſcur & confus. (*b*) Mais, direz-vous, nous n'avons donc aucune notion de Dieu ? Nous en avons une tres manifeſte ; mais qui n'eſt pas tirée de Dieu, mais du raiſonnement, du conſentement general des hommes, de l'ordre & de la diſpoſition de cet univers, qui ſont des preuves dont les anciens Philoſophes & les ſaints Peres ſe ſont heureuſement ſervis ; car il ne s'agit pas icy de la connoiſſance que nous avons de Dieu par la foy. Mais quelques que ſoient les argumens dont je viens de parler, ils nous peuvent bien aſſurer que Dieu eſt ; mais ils ne ſçauroient nous apprendre ce qu'il eſt, ni quelle eſt ſa nature, à cauſe des tenebres de notre eſprit.

## RE'PONSE A L'ARTICLE VI.

Bien que l'idée de Dieu, conſiderée ſelon ſon eſtre formel, ſoit finie, & qu'à cet

égard elle puiſſe proceder d'une cauſe efficiente & materielle finie; elle ne peut neanmoins proceder que d'une cauſe infinie quant à ſon eſtre objectif; parce qu'il repugne qu'une idée repreſente plus de perfections qu'il n'y en a dans ſa cauſe exemplaire. Ainſi il eſt neceſſaire d'attribuer à l'idée de Dieu, une cauſe exemplaire plus excellente & plus parfaite que celle que nous attribuons à toutes les idées des choſes finies & imparfaites.

(*a*) L'Auteur répond que ſi Mr. Deſcartes ſe fût bien examiné luy-même, il eût trouvé que cette idée de Dieu peut proceder d'autres cauſes que de celles qu'il a inventées, & qu'elle procede en effet en nous, de la connoiſſance confuſe de nous-mêmes, & de toutes les autres choſes, entant que nous multiplions de plus en plus les perfections que nous y remarquons, & nous jugeons qu'on peut ajoûter encore beaucoup d'autres choſes à tout ce que nous avons pû inventer; ce qui eſt encore beaucoup au deçà de l'infini, & fort obſcur & confus.

Les Carteſiens diront, que l'idée que nous formons en multipliant nos perfections & celles des autres choſes, égalera l'infini, ou qu'elle ſera au deçà. Si elle égale l'infini, il faut que l'Auteur avouë

que nous avons l'idée de l'infini : ce qui eſt contre ſa ſuppoſition : & ſi elle eſt au deça; comment le ſçaurons nous? car on ne peut ſçavoir qu'une idée eſt au deçà de l'infini, ſans connoître l'infini. Ce qui eſt encore contre ſon hypotheſe.

(*b*) L'Auteur avouë que nous avons une notion de Dieu tres manifeſte ; mais il dit que cette notion n'eſt pas tirée de Dieu même, mais de l'ordre & de la diſpoſition de cet Univers, de laquelle nous concluons par le raiſonnement, qu'il y a une cauſe excellente & tres parfaite, ſans toutefois que nous puiſſions avoir aucune connoiſſance de la nature de cette cauſe. Les Carteſiens tombent bien d'accord qu'on peut conclure l'exiſtence de Dieu de l'ordre de cet Univers ; mais ils ne peuvent ſouffrir qu'on diſe que nous ne pouvons avoir aucune connoiſſance de ſa nature ; dont la raiſon eſt, qu'on ne peut ſçavoir qu'une choſe exiſte, ſans connoître en general ce qu'elle eſt, ſçavoir ſi elle eſt un corps, ou un eſprit ; eſtant neceſſaire qu'elle ſoit l'un ou l'autre. Or ſi nous connoiſſons en general que Dieu eſt un corps, ou un eſprit, nous pourrons bien dire que nous ne ſçavons pas quelle eſt ſa nature en particulier, mais non pas que nous n'en pouvons avoir aucune connoiſ-

ſance, comme l'Auteur le pretend. Quant à Monſieur Deſcartes, il prouve par ſes Principes, non ſeulement que Dieu eſt, mais encore qu'il eſt une ſubſtance qui penſe parfaitement, ou pour parler comme ſaint Thomas, qu'il eſt *ſummum intelligere*, c'eſt à dire, une ſouveraine intelligence.

(c) Dans le premier raiſonnement, l'Auteur confond la realité objective de l'idée de Dieu, avec ſa realité formelle, & croit que cette idée eſt également finie à l'égard de ces deux realitez. Ce qui n'eſt pas vray. Dans le 2. Il ſuppoſe que l'idée que nous avons de Dieu, eſt formée de la multiplication des idées finies, & que cette idée eſt beaucoup au deça de l'eſtre infini. Dans le 3. il demeure d'accord que nous connoiſſons manifeſtement l'exiſtence de Dieu; mais que nous ne pouvons avoir aucune notion de ſa nature. Ce qui repugne.

## CENSURE. ARTICLE VII.

Il paroiſt par là que cette realité objective qui ſe trouve dans l'idée d'une choſe infinie, dépend entierement de notre eſprit, & point du tout de la choſe qu'elle nous repreſente. Mais afin d'éclaircir cette matiere, ſerrons de plus prés Deſcartes, & expliquons la nature & les proprietez

de cette realité objective dont il parle tant. Que je me figure dans l'entendement un monde different du notre, la realité objective de ce monde n'eſt autre choſe que la realité de ce monde entant qu'il eſt l'objet de mon entendement, lequel ſoit qu'il exiſte, ou qu'il n'exiſte pas, n'eſtant point dans mon entendement, & n'envoyant rien dans mon eſprit; quoi que ce ſoit qui ſoit l'objet de mon entendement, il eſt évident qu'il ne regarde en rien cet autre monde; & qu'il eſt un pur effet de mon eſprit, qui feint ce monde comme il veut. (*a*) Mais certes, dit Deſcartes, la realité objective de ce monde feint n'eſt pas un pur rien. Je l'avouë auſſi; car lorſque je penſe à ce monde, j'ay autre choſe dans l'eſprit que lorſque je penſe à une chimere. Or le rien ne differe pas du rien; c'eſt pourquoi puiſque ces deux choſes different, elles ont quelque realité. Que dirons nous donc que ces choſes ſont? Dirons nous que ce ſont comme des figures imprimées dans la cire, ſçavoir des modes? Mais ces modes ne ſont pas de purs riens; car bien qu'un morceau de cire tourné en cube, ſoit la même cire qui eſt tournée en globe, elle eſt neanmoins diverſement modifiée; & puiſque ces modifications ſont differentes, elles ſont donc quelque choſe. De même l'eſprit penſant à l'autre monde, eſt modifié autrement que lors qu'il penſe à une chimere; & on ne peut pas nier que ces modifications ne ſoient quelque choſe: d'où il s'enſuit que la realité objective d'une idée, n'eſt autre choſe que la realité de la modification qui eſt dans l'eſprit. Que ſi on entend cela par le mot de *realité*, nous demeurons d'accord que cette modification eſt quelque choſe de different du neant. (*b*) Que ſi l'on entend par ce mot une ſubſtance, nous nions qu'il y ait aucune

realité dans cette modification. C'eſt pourquoy nous accordons à cette modification autant de realité qu'il en faut pour n'eſtre pas un pur neant: mais il eſt évident que cette realité eſt bien plus mince que la realité d'une ſubſtance, & qu'il n'eſt pas neceſſaire pour la procurer à une modification de notre eſprit, de recourir à une cauſe prochaine infinie, & ſouverainement parfaite.

## RE'PONSE A L'ARTICLE VII.

L'Auteur pretend avoir prouvé par ce qu'il a dit cy-devant, que la réalité objective qui ſe trouve dans l'idée d'une choſe infinie, depend entierement de notre eſprit, & point du tout de la choſe infinie qu'elle repreſente. Et pour éclaircir davantage cette matiere, il va expliquer la nature & les proprietez de cette réalité objective dont Mr. Deſcartes parle tant. Voicy comment il l'explique. *Que je me figure*, dit-il, *dans l'entendement un monde different du notre, la réalité objective de ce monde n'eſt autre choſe que ce monde entant qu'il eſt l'objet de mon entendement.* Les Carteſiens répondent que la réalité objective que Mr. Huet explique, n'eſt pas celle dont parle Mr. Deſcartes: Que la réalité objective de Mr. Huet, regarde le monde qu'il ſe figure, entant qu'il eſt l'objet de ſon en-

tendement ; & que la réalité objective dont parle Mr. Deſcartes, regarde uniquement l'idée qui repreſente ce nouveau monde : ce qui eſt fort different. Il faut ajouter, que l'Auteur tombe dans une manifeſte contradiction, lors qu'il dit, *Que ſoit que ce monde qu'il ſe figure dans l'eſprit, exiſte, ſoit qu'il n'exiſte pas ; n'eſtant point dans ſon entendement, & n'envoyant rien dans ſon eſprit, quoy que ce ſoit qui ſoit l'objet de ſon entendement, il ne regarde en rien cet autre monde.* Car il a dit au commencement, que la réalité objective du monde qu'il ſe figure, n'eſt autre choſe que ce monde même, entant qu'il eſt l'objet de l'entendement ; & il dit maintenant, que quoy que ce ſoit qui ſoit l'objet de ſon entendement, il ne regarde en rien cet autre monde. Or n'eſt-ce pas le même que s'il diſoit, que la réalité de ce nouveau monde regarde ce nouveau monde, & qu'elle ne le regarde pas : qu'elle le regarde par la premiere propoſition, & qu'elle ne le regarde pas par la derniere. Ce qui repugne.

(*a*) Mr. Deſcartes, a raiſon de dire, que la réalité objective de ce monde feint n'eſt pas un pur rien. Mr. Huet l'avouë auſſi : mais c'eſt dans un ſens tout different de celuy de Mr. Deſcartes. Celuy-cy en-

tend par la réalité objective de ce nouveau monde, la proprieté que ſon idée a de le repreſenter ; & celuy-là entend, non la proprieté que ſon idée a de repreſenter ce nouveau monde ; mais cette idée même qui le repreſente conſiderée ſelon ſon eſtre formel, entant qu'elle eſt une modification de l'eſprit. Admirez donc la maniere de raiſonner de l'Auteur. Il a dit que la réalité objective de ſon nouveau monde ne regarde en rien ce nouveau monde : Mr. Deſc. luy a objecté, que cette réalité objective n'eſt pas pourtant un pur rien. Il l'avoüe : mais il n'entend plus par cette réalité objective, la réalité de ce nouveau monde entant qu'il eſt l'objet de l'entendement ; il entend ſeulement la réalité formelle de ſon idée, ou pour mieux dire, ſon idée conſiderée en elle-même : ce qui eſt proprement abuſer de l'ambiguité du mot de *réalité*, en prenant la réalité formelle des idées, pour la réalité objective de ces mêmes idées ; qui ſont pourtant deux choſes tout à fait differentes.

(*b*) Par le mot de *réalité objective*, les Carteſiens n'ont jamais entendu une ſubſtance qui reſide dans une modification ; car cela repugne à leurs principes. Ils n'entendent pas non plus une modification conſiderée en elle-même ; car ils

appellent cette réalité *formelle* & non *objective*. Ils entendent donc avec leur Maiſtre, la proprieté que les idées ont de repreſenter leurs objets. Or cette réalité depend abſolument des objets qui ſont repreſentez, & non pas de notre eſprit: car il ne depend pas de nous de faire que nos idées repreſentent certaines choſes plutôt que d'autres: il ne depend pas de nous, par exemple, de faire que l'idée d'un triangle nous repreſente un quarré, ou que l'idée du Soleil nous repreſente la Lune: Il depend ſeulement de nous, lorsque nous avons des idées qui ſont venuës des objets comme de leurs cauſes exemplaires, de les combiner comme nous voulons, en leur faiſant repreſenter ce qu'il nous plaiſt, par cette maniere qu'on appelle dans la Logique, *Accommodation*. Les idées qui repreſentent par accommodation, ſont celles que Mr. Deſcartes nomme *Artificielles* ou *Inventées*, qui repreſentent ce que nous voulons: comme, par exemple, l'Auteur ſe ſert de l'idée de ce monde-cy, pour ſe repreſenter celuy qu'il ſe figure dans ſon eſprit; en ſorte que la réalité de ſon nouveau monde, n'eſt autre choſe que la réalité même de l'idée qu'il a de ce monde-cy, modifiée d'une certaine maniere par ſa volonté.

Dans cet article Mr. Huet prend l'être objectif des idées, tantoſt pour les objets mêmes, tantoſt pour l'eſtre formel des idées, & jamais pour la proprieté que les idées ont de repreſenter les objets : ce qui eſt pourtant le veritable eſtre objectif des idées, lequel ne depend jamais entierement de notre eſprit, qui ne peut tout au plus que ſe ſervir de l'idée d'une choſe pour s'en repreſenter une autre.

## CENSURE. ARTICLE VIII.

Le premier argument de Deſcartes eſtant renverſé, il eſt aiſé de répondre au ſecond, qui commence par cette propoſition : *Tout ce que je conçois clairement appartenir à une choſe, luy appartient en effet.* Cela peut eſtre nié abſolument, principalement à Deſcartes, qui veut que nous doutions de tout ; car cela dépend de ce qu'il a mis la regle de la verité dans l'évidence ; ce que nous avons déja impugné par l'exemple de deux lignes couchées ſur un même plan, qui plus elles s'étendent, plus elles s'approchent l'une de l'autre ; car je conçois clairement qu'elles doivent concourir enfin : neanmoins l'hyperbole & ſon aſſymptote, quelque prolongées qu'elles ſoient, ne ſe rencontreront jamais, quoy qu'elles s'approchent toujours l'une de l'autre : ce qu'Apollonius Pergeus a demontré. (*a*) Mais je ne veux pas faire un procez ſur cela à Deſcartes. Il ajoute, qu'il conçoit clairement & diſtinctement que l'exiſtence appartient à une choſe infinie & ſouverainement parfaite ; c'eſt-là le point vertical

de ſon ſecond argument ; c'eſt pourquoy il faut l'examiner plus exactement. Il y a deux genres de choſes : il y a des choſes qui dépendent de notre eſprit, qui ne ſont nulle part hors de notre entendement, & qui ſont purement inventées : & il y en a d'autres qui exiſtent en effet, & qui ſont dans la nature des choſes ſans même qu'on y penſe. On dit dans l'Ecole, que les premieres ne ſont que *à parte intellectus*, & que les autres ſont *à parte rei*. Les unes & les autres ſont ; mais elles ſont d'une maniere differente, & leur exiſtence ſuit leur nature: car celles qui ſont ſeulement *à parte intellectus*, n'exiſtent que *à parte intellectus* ; & celles qui ſont *à parte rei*, exiſtent *à parte rei*. C'eſt pourquoy l'exiſtence d'une choſe infinie ſuit la nature de cette choſe, laquelle ſi elle eſt ſeulement *à parte intellectus*, elle n'aura pas d'autre exiſtence que *à parte intellectus* : ſi au contraire elle eſt *à parte rei*, ſon exiſtence ſera auſſi *à parte rei*. (*b*) Ces ſuppoſitions détruiſent entierement l'argument de Deſcartes : ce qui deviendra plus clair, ſi vous reduiſez cet argument ſous cette forme. Ce qui eſt ſouverainement parfait, exiſte neceſſairement : l'eſtre infini que je conçois eſt ſouverainement parfait : donc l'eſtre infini & ſouverainement parfait que je conçois, exiſte neceſſairement. Diſtinguez la premiere propoſition : Ce qui eſt ſouverainement parfait, exiſte neceſſairement de la façon qu'il eſt : s'il eſt en effet, il exiſte neceſſairement en effet : s'il n'eſt que dans l'entendement, il n'exiſte neceſſairement que dans l'entendement. Il faut encore diſtinguer la ſeconde propoſition. L'eſtre infini que je conçois, eſt ſouverainement parfait, ſçavoir dans l'entendement ; car tout ce dont il s'agit n'eſt qu'une idée, par la nature de laquelle Deſcartes

pretend prouver que Dieu exiſte : Aprés quoy le ſens de la concluſion eſt clair : *La choſe infinie & ſouverainement parfaite dont j'ay l'idée, exiſte neceſſairement dans l'entendement*, mais non pas en elle même hors de l'entendement. (*c*) Ces ambiguitez eſtant levées, on decouvre le nœud de la difficulté, qui eſt caché dans la complexion de deux parties de la propoſition, dont la premiere eſt; *Ce qui eſt ſouverainement parfait :* & l'autre, *exiſte neceſſairement.* Or cette premiere partie de la propoſition cache une autre propoſition, ſçavoir celle-cy : *Il y a quelque choſe de ſouverainement parfait ;* & cette liaiſon, *eſt*, ſignifie furtivement *exiſte à parte rei* : en telle ſorte que cette propoſition contient ce ſens-cy : Il y a quelque choſe qui exiſte *à parte rei*, qui eſt ſouverainement parfait : ainſi Deſcartes prend pour une choſe prouvée ce qui eſt le ſujet de la diſpute. Car quand il dit : *Ce qui eſt ſouverainement parfait, exiſte neceſſairement*, c'eſt la même choſe que s'il diſoit, *Quelque choſe exiſte à parte rei, qui eſt ſouverainement parfait*, & cela exiſte neceſſairement ; en quoy il prend pour preuve, ce qui eſt en queſtion.....
(*d*) Les Carteſiens pour faire voir que leur Maître ne tombe pas dans une petition de principe, ont coutume de propoſer pour exemple ce Syllogiſme : Tout ce que je conçois clairement eſtre dans une choſe, y eſt en effet : or je conçois clairement que trois angles ſont compris dans l'idée d'un triangle ; dont il y a trois angles dans un triangle. Ils diſent, que ſi quelqu'un répondoit à cela, qu'il y a trois angles dans un triangle, pourveu qu'ils y ſoient, il répondroit mal : parce qu'on ne prend pas icy pour accordé ce qu'on n'obtient que par la force de cet argument. Ils diſent que ceux-là tombent dans la même faute qui

qui reſolvent ainſi cet argument. Tout ce que je conçois clairement & diſtinctement eſtre contenu dans l'idée d'une choſe, doit eſtre attribué à cette choſe : Or je conçois clairement & diſtinctement que l'exiſtence eſt contenuë dans l'idée d'une choſe ſouverainement parfaite : donc il faut attribuer l'exiſtence à une choſe ſouverainement parfaite : ils diſent, dis-je, que ce ſeroit répondre mal, que de dire qu'il faut attribuer l'exiſtence à une choſe infinie & ſouverainement parfaite, pourveu qu'elle exiſte, & qu'ils ne demandent pas qu'on leur accorde ce qu'ils obtiennent par la force de l'argument. Mais ils nous veulent encore tromper icy. Car il y a une grande difference entre les mineures de ces deux argumens. Dans la premiere, qui eſt telle, *Je conçois clairement & diſtinctement, que trois angles ſont compris dans le triangle*, on attribuë au triangle ce ſans quoy il ne peut eſtre : & dans la ſeconde qui eſt telle : *Je conçois clairement & diſtinctement que l'exiſtence eſt compriſe dans l'idée d'une choſe infinie & ſouverainement parfaite*, on attribuë à l'eſtre parfait, ce qu'on ne ſçait pas appartenir à ſa nature Car nous cherchons maintenant ſi l'exiſtence appartient à l'être parfait, & quelle eſt l'exiſtence qui luy appartient. Ainſi puiſque c'eſt cela même qui eſt en queſtion, la queſtion eſt priſe pour la choſe prouvée. (*e*) C'eſt pourquoy bien que je tombe d'accord que je ne puis pas former l'idée d'une choſe ſouverainement parfaite, ſans concevoir qu'elle exiſte, comme je ne puis pas concevoir l'idée d'une montagne ſans l'idée d'une valée ; je n'accorderay pas pour cela qu'une choſe parfaite exiſte, non plus que la montagne & la valée dont j'ay l'idée. Et en cecy il n'y a point de Sophiſme comme le pretend Deſcartes, qui tâ-

ſi l'on ſe ſert de noſtre diſtinction à l'égard du mot, *eſtre*, le raiſonnement de Deſcartes s'évanouïra. Cette diſtinction eſt telle. La choſe infinie & ſouverainement parfaite eſt un eſtre de même nature que la choſe infinie, & ſouverainement parfaite, c'eſt à dire, qu'elle eſt un eſtre qui n'exiſte pas hors de l'entendement, & non pas un eſtre qui exiſte hors de l'entendement.

## Réponse à l'Article VIII.

L'Auteur croyant avoir renverſé le premier argument de Mr. Deſcartes, pretend qu'il eſt aiſé de répondre au ſecond, qui commence par cette propoſition: *Tout ce que je conçois clairement appartenir à une choſe, luy appartient en effet.* Il dit que cela peut eſtre nié abſolument à Mr. Deſcartes, tant parce qu'il veut douter de tout, qu'à cauſe que la verité de cette propoſition dépend de ce qu'il a mis la regle de la verité dans l'évidence; ce qui a eſté impugné par l'exemple de deux lignes couchées ſur un même plan, &c. Les Carteſiens répondent, que Mr. Deſcartes n'a douté de tout qu'hypothetiquement, & que cette maniere de douter ne l'a pas pû empêcher de tenir pour vray tout ce qu'il conçoit clairement & diſtinctement, aprés l'avoir examiné. Qu'il eſt vray que cela dépend de ce qu'il a mis la regle de la verité dans l'évidence: mais que l'Auteur n'a

pas pû prouver juſqu'icy que l'évidence ne ſoit pas la regle de la verité, & que l'exemple qu'il apporte de l'hyperbole & de ſon aſſymptote, bien loin de favoriſer ſon opinion, la détruit entierement; n'étant pas poſſible que l'Auteur conçoive clairement que ces deux lignes doivent enfin concourir, puis qu'Appollonius Pergæus a démontré le contraire.

(*a*) L'Auteur revient enfin à lui. Il dit qu'il ne veut point faire un procez à Monſieur Deſcartes ſur ce ſujet, & qu'il veut bien recevoir cette propoſition, (*que tout ce qui eſt évident eſt vray,*) mais qu'il va examiner plus exactement celle qu'il ajoûte, qui eſt le point vertical de ſon ſecond argument, ſçavoir, *qu'il conçoit clairement & diſtinctement que l'exiſtence appartient à une choſe infinie.* Pour cette effet l'Auteur fait remarquer qu'il y a deux genres de choſes: qu'il y en a qui ſont, comme l'on dit dans l'Ecole, *à parte rei*, & qu'il y en a d'autres qui ne ſont que *à parte intellectus*; que les unes & les autres ſont, mais qu'elles ſont d'une maniere differente; en ſorte que leur exiſtence ſuit leur nature, c'eſt à dire, que celles qui ſont ſeulement *à parte intellectus*, n'exiſtent que *à parte intellectus*, & que celles qui ſont *à parte rei*, exiſtent *à parte rei*. Les Carteſiens

tombent d'accord de ces façons de parler de l'Ecole ; ils reconnoiſſent qu'il y a des choſes qui ſont *à parte intellectus*, & qu'il y en a d'autres qui ſont *à parte rei*. Mais ils ne veulent pas que les choſes qui ſont *à parte intellectus*, ſoient tellement *à parte intellectus*, qu'elles ne ſoient aucunement *à parte rei*. Et pour prouver qu'ils ont raiſon de le vouloir ainſi, ils apportent l'exemple des Syrenes, des Centaures, & en general de tout ce qu'on appelle *chimere* : car bien que ces choſes paſſent pour n'eſtre que dans l'entendement, elles ne laiſſent pas d'eſtre en partie hors de l'entendement. En effet qu'eſt-ce qu'une Syrene ? Ce n'eſt autre choſe qu'un poiſſon & une femme que l'eſprit a unis enſemble pour former cette chimere. Qu'eſt-ce qu'un Centaure ? C'eſt un homme & un cheval que l'eſprit a unis pour former une autre chimere. Or je demande à l'Auteur, s'il n'y avoit jamais eu aucun cheval ni aucun homme, aucune femme ni aucun poiſſon, ſi ſon eſprit formeroit l'idée d'un Centaure & d'une Syrene ? S'il dit qu'il la formeroit ; je répons, que ſon eſprit auroit donc la proprieté de former une idée du neant : Ce qui repugne ; car le neant n'eſt connu que par l'idée de l'eſtre. Et s'il dit qu'il ne la forme-

roit pas ; qu'il reconnoiſſe donc que les choſes qui ſont dites n'exiſter que dans l'entendement, exiſtent auſſi en quelque maniere hors de l'entendement. Suivant ces principes, les Carteſiens aſſurent que les remarques de Mr. Huet ne font rien contre l'argument de Mr. Deſcartes.

(*b*) L'Auteur pretend au contraire qu'elles le détruiſent entierement ; & pour le prouver, il apporte l'argument de Mr. Deſcartes ſous cette forme : *Ce qui eſt ſouverainement parfait, exiſte neceſſairement : L'eſtre infini que je conçois eſt ſouverainement parfait : donc l'eſtre infini que je conçois exiſte neceſſairement.* Pour reſoudre cet argument, l'Auteur diſtingue d'abord la premiere propoſition ; *Ce qui eſt ſouverainement parfait, exiſte neceſſairement*, de la façon qu'il eſt : s'il eſt en effet, *il exiſte neceſſairement en effet* : & s'il n'eſt que dans l'entendement, *il n'exiſte neceſſairement que* dans l'entendement. Il diſtingue encore la ſeconde propoſition. *L'eſtre infini que je conçois, eſt ſouverainement parfait*, ſçavoir dans l'entendement ; *donc l'eſtre infini que je conçois, exiſte neceſſairement*, ſçavoir dans l'entendement. Nous répondons que les deux diſtinctions de Mr. Huet ſont impoſſibles, & qu'il eſt aiſé de le

prouver à l'égard de la premiere, en faisant voir qu'il ne peut distinguer l'estre souverainement parfait en celuy qui est en effet, & en celuy qui est seulement dans l'entendement ; au moins, si par être seulement dans l'entendement, il veut dire que l'estre parfait n'est aucunement hors de l'entendement. Car il vient d'être prouvé qu'il n'y a rien dans l'entendement, qui n'existe en quelque maniere hors de l'entendement. Ce qui est si vray, que les propositions universelles, & les chimeres même qui passent pour des choses qui n'existent que dans l'entendement, sont neanmoins en quelque maniere hors de l'entendement. Or je demande à l'Auteur quelle est la maniere en laquelle l'être parfait existe hors de l'entendement ? S'il répond qu'il existe en nous mêmes & dans les autres choses dont nous multiplions les perfections pour former l'idée de l'estre parfait ; nous repliquerons qu'il a esté prouvé dans l'art. 6. que de toutes les idées des creatures prises ensemble, l'esprit n'en sçauroit former l'idée d'un estre parfait ; & par consequent que cet estre doit exister, & estre conçû independemment de l'union que l'esprit fait de toutes ces idées. La seconde distinction n'est pas plus raisonnable que la premiere. Car je

demande à l'Auteur, comment l'eſtre infini qu'il conçoit, peut eſtre ſouverainement parfait dans l'entendement, ſans l'eſtre hors de l'entendement, puiſqu'il vient d'être prouvé que tout ce qui eſt dans l'entendement, eſt en quelque maniere hors de l'entendement, & que l'eſtre parfait ne peut eſtre parfait en quelque maniere ſans l'eſtre abſolument : Ce qui fait voir que le vray ſens de la concluſion eſt, *que la choſe infinie & ſouverainement parfaite, dont j'ay l'idée, exiſte neceſſairement dans l'entendement & hors de l'entendement*: Ce qu'il falloit prouver.

(*c*) Ces ambiguitez eſtant levées, on découvre, dit l'Auteur, le nœud de la difficulté qui eſt caché dans la complexion de deux parties de la propoſition, dont la premiere eſt, *Ce qui eſt ſouverainement parfait*; & l'autre, *exiſte neceſſairement*. Or cette premiere partie de la propoſition cache une autre propoſition, ſçavoir celle-cy : *Il y a quelque choſe de ſouverainement parfait* : & cette liaiſon, *eſt*, ſignifie furtivement exiſte *à parte rei*; en telle ſorte que cette propoſition contient ce ſens-cy : Il y a quelque choſe qui exiſte *à parte rei* qui eſt ſouverainement parfait. Ainſi Deſcartes prend pour une choſe prouvée, ce qui eſt le ſujet de la diſpute.

Car lors qu'il dit : *Ce qui eſt ſouverainement parfait exiſte neceſſairement*, c'eſt la même choſe que s'il diſoit : *Il y a quelque choſe qui exiſte à parte rei, qui eſt ſouverainement parfait ; & cela exiſte neceſſairement à parte rei :* en quoy il ſuppoſe ce qui eſt en queſtion. Les Carteſiens répondent que l'Auteur, pour augmenter les difficultez, diviſe une propoſition tres-ſimple en deux parties ; dont la premiere eſt : *Ce qui eſt ſouverainement parfait :* Et l'autre ; *Exiſte neceſſairement.* Ils diſent que la premiere partie ne cache point cette propoſition : *Il y a quelque choſe qui eſt ſouverainement parfait* ; & que cette liaiſon, *eſt*, ne cache pas non plus cette ſignification, *Exiſte à parte rei.* Mais que l'Auteur le ſuppoſe ſeulement pour faire tomber Mr. Deſcartes dans une petition de principe, qu'il a bien ſçû éviter en diſant, *que ce qui eſt ſouverainement parfait exiſte neceſſairement* : car cela ne veut pas dire qu'il y ait rien de ſouverainement parfait ; mais que s'il y a quelque choſe qui ſoit tel, il exiſte neceſſairement. Ce que l'Auteur ne ſçauroit nier. Les Carteſiens ajoûtent, que ce n'eſt que dans la ſeconde propoſition de l'argument que Mr. Deſcartes prouve qu'il y a quelque choſe de parfait qui exiſte, à cauſe que

s'il n'exiſtoit pas, il n'en pourroie avoir l'idée. C'eſt pourquoy pour rendre l'argument de Mr. Deſcartes fort intelligible, on le peut reduire à ces termes : *S'il y a un eſtre ſouverainement parfait, il exiſte neceſſairement : Or eſt il que je conçois un eſtre ſouverainement parfait, & que je ne pourrois le concevoir s'il n'exiſtoit pas : donc l'eſtre parfait que je conçois, exiſte neceſſairement.*

(*d*) Les Carteſiens ont raiſon, pour faire voir que leur Maître ne tombe pas dans une petition de principe, de propoſer pour exemple ces deux Syllogiſmes: *Tout ce que je conçois clairement eſtre dans une choſe, y eſt en effet : Or je conçois clairement que trois angles ſont compris dans l'idée d'un triangle: donc il y a trois angles dans un triangle. Tout ce que je conçois clairement & diſtinctement eſtre contenu dans l'idée d'une choſe, doit eſtre attribué à cette choſe : Or je conçois clairement & diſtinctement que l'exiſtence eſt contenuë dans l'idée d'une choſe parfaite : donc il faut attribuer l'exiſtence à une choſe parfaite.* L'Auteur pretend qu'il y a une grande difference entre ces deux mineures : *Je conçois clairement & diſtinctement que trois angles ſont compris dans l'idée d'un triangle. Je conçois clairement que*

*l'exiſtence eſt compriſe dans l'idée d'une choſe parfaite.* Il dit que dans la premiere on attribuë au triangle ce qui appartient à ſa nature : & que dans la ſeconde, on attribuë à l'eſtre parfait, ce qu'on ne ſçait pas certainement, s'il convient à la ſienne ; car c'eſt ce qui eſt en queſtion. Nous répondons que pour peu de reflexion qu'on y faſſe, on reconnoitra qu'il n'y a aucune difference entre ces deux mineures quant à leur certitude, & qu'il eſt conſtant qu'il n'eſt pas moins de l'eſſence d'un eſtre ſouverainement parfait de contenir l'exiſtence, qu'il eſt de l'eſſence d'un triangle d'avoir trois angles. C'eſt pourquoy ſi l'Auteur accorde qu'il y a trois angles dans la nature d'un triangle, parce qu'il le conçoit clairement, il faut qu'il reconnoiſſe auſſi que l'exiſtence appartient à la nature de l'eſtre parfait, parce qu'il conçoit clairement que l'exiſtence eſt de l'eſſence de cet eſtre.

(*e*) Et il ſeroit inutile de dire que quoy qu'on ne puiſſe pas conçevoir une montagne ſans valée, il ne s'enſuit pas qu'une montagne & une valée exiſtent; & partant que quoy qu'on ne puiſſe pas concevoir un eſtre parfait ſans l'exiſtence, il ne s'enſuit pas qu'un eſtre parfait exiſte : car il eſt aiſé de répondre, que l'exiſtence n'ê-

tant pas renfermée dans l'idée d'une montagne & d'une valée, ce n'eſt pas une grande merveille ſi on peut concevoir une montagne & une valée ſans exiſtence ; mais que l'exiſtence eſtant renfermée dans l'idée de l'eſtre parfait auſſi neceſſairement que trois angles ſont renfermez dans l'idée du triangle, il eſt auſſi neceſſaire que l'être parfait exiſte, qu'il eſt neceſſaire qu'il ſoit de l'eſſence d'un triangle d'avoir trois angles.

(*f*) Si l'Auteur répond, qu'il eſt vray que de ce que nous concevons l'exiſtence dans l'eſtre parfait, il s'enſuit que cet eſtre exiſte, mais qu'il n'exiſte que dans l'entendement ; nous repliquerons que l'eſtre parfait n'exiſte pas ſeulement dans l'entendement, mais qu'il exiſte encore *à parte rei* ; ce qui paroiſtra évident à ceux qui voudront conſiderer que toutes les idées ſuppoſent des cauſes exemplaires, & qu'il n'y a que l'eſtre parfait qui puiſſe eſtre la cauſe exemplaire de l'idée que nous en avons ; ſans qu'il importe de dire, que nous avons l'idée de pluſieurs choſes qui n'exiſtent que dans l'entendement. Car il vient d'eſtre prouvé que les choſes qui n'exiſtent que dans l'entendement, exiſtent ou ont exiſté hors de l'entendement en tout ou en partie ; & il eſt certain que ſi l'eſtre parfait a exiſté

a exiſté, il exiſte ; & que s'il a exiſté en partie, il doit exiſter en tout & abſolument. Ce qu'il falloit prouver.

(g) Nous demeurons d'accord avec l'Auteur, que l'eſtre en general n'eſt qu'une notion generale formée de la notion des eſtres ſinguliers, & partant que l'eſtre en general n'exiſte que dans l'entendement ; mais nous ne ſçavons pas que les vrais Carteſiens ayent jamais dit que l'eſtre infini ſoit l'eſtre en general : ils ſoutiennent au contraire, que l'eſtre infini eſt un eſtre le plus ſingulier & le plus déterminé qu'on puiſſe concevoir. Ce qui fait voir que cette diſtinction qui ſeroit bonne contre ceux qui regardent l'eſtre infini comme l'eſtre en general, ne fait rien contre ceux qui regardent l'eſtre infini comme un eſtre tres-ſingulier, & tres-déterminé ; ainſi que font les vrais Carteſiens.

## Censure. Article IX.

Mais afin de faire connoiſtre plus certainement quelle eſt l'idée que Deſcartes a d'un eſtre parfait, & pour faire eſtimer cette idée tout ce qu'elle vaut, je dis que j'agiray équitablement avec Deſcartes, ſi par l'idée que j'ay, & par celle que les anciens Philoſophes ont eu de l'infini, je juge de celle qu'à Mr. Deſcartes.

Or ny moy, ny les anciens Philoſophes ne trouvons point d'idée qui ſoit ſi excellente qu'elle ne puiſſe eſtre que l'ouvrage de Dieu. Car ſi les Philoſophes qui ont examiné ſcrupuleuſement la nature de Dieu, avoient trouvé dans ſon idée l'infinité & la ſouveraine perfection, & une excellence ſi grande qu'elle ne puſt proceder de l'eſprit humain; ils euſſent avoüé tous d'un commun accord, que Dieu eſtoit un, qu'il eſtoit exempt de corps, de figure, qu'il eſtoit infini, eternel, & ſouverainement parfait, comme Deſcartes l'a conclu. Au contraire, ou ils ſe ſont figurez qu'il y avoit pluſieurs Dieux, ou ils ont conſideré Dieu comme corporel, & comme borné par quelque figure, & comme ſujet à la mort; ou ils ont nié abſolument qu'il y eût aucun Dieu. (*a*) Quant à moy, lors que je conſidere avec attention l'idée que j'ay de Dieu, je me le repreſente comme une choſe ſi excellente, que je ne me ſouviens pas de m'en eſtre jamais repreſenté une plus excellente: & bien que cette choſe me ſemble la plus parfaite de toutes, je reconnois pourtant que tout ce qu'elle a de perfection, eſt beaucoup au deſſous de la perfection infinie de Dieu. (*b*) Et quelque effort que je faſſe, je conçois bien que je ne pourray jamais atteindre par la penſée, à une perfection auſſi grande que celle de Dieu; car il arrivera toûjours que quelque choſe de fini & d'imparfait ſe mêlera avec l'idée de Dieu que je tâche de former dans mon eſprit. (*c*) Mais auſſi ſi je ne puis pas avoir une notion diſtincte de Dieu par cette idée qui eſt finie & imparfaite, je la puis avoir par le raiſonnement: c'eſt pourquoy, celuy-là parle plus veritablement & plus dignement de Dieu, qui dit que Dieu n'eſt rien de tout ce qu'on peut

penſer, que celuy qui oſe prononcer hardiment, que Dieu eſt ce qu'il penſe. (*d*) Puis donc que l'idée que j'ay de Dieu, & celle que les autres en ont, eſt de cette façon, je puis, & je dois croire que celle de Deſcartes eſt toute ſemblable, & partant qu'il n'eſt nullement neceſſaire de recourir à Dieu pour la former. Que ſi Deſcartes dit qu'il eſt ſage, & que les autres hommes ſont des foux, nous nous moquerons de luy. Car quel eſt la fanatique qui ne prouvera pas ainſi ſes rêveries. (*e*) Mr. Deſcartes ayant eſté prié par un de ſes amis, de luy écrire comment il avoit acquis cette idée, que tant d'autres habiles gens ne pouvoient former, il oſa répondre que cette idée eſtoit dans les autres tout de même que dans luy; mais qu'ils ne la connoiſſoient pas. Il luy falloit demander encore pourquoy des gens ſi diligens & ſi curieux ne trouvoient pas en eux cette idée ſi éclatante, & qu'il l'y trouvoit luy ſeul? Car qu'auroit-il pû répondre de raiſonnable? Combien eſt-il plus vray-ſemblable qu'il luy a ſemblé voir ce qu'il ne voyoit pas, qu'il n'eſt vray ſemblable que les autres n'ont pas veu ce qu'ils pouvoient aiſément voir.

## RE'PONSE A L'ARTICLE IX.

L'Auteur n'agiroit pas équitablement avec Mr. Deſcartes, s'il jugeoit de l'idée qu'il a de Dieu par celle qu'en ont eu les anciens Philoſophes. Ceux-cy ont tous mêlé quelques autres idées avec celle de l'eſtre ſouverainement parfait, & ont

composé par ce moyen un Dieu chimerique, dans la nature duquel il y a des choſes qui ſe contrarient; & aprés l'avoir ainſi compoſé, ce n'eſt pas une grande merveille s'ils nient qu'un tel Dieu exiſte.

(a) Quant à l'Auteur, il ſemble que l'idée qu'il a de Dieu renferme une manifeſte contradiction. Car il dit d'un côté, que cette idée eſt la plus parfaite qu'il puiſſe concevoir, & il reconnoiſt de l'autre qu'elle ne repreſente pas toutes les perfections de Dieu; ce qui eſt le même que s'il diſoit, que l'idée qu'il a de Dieu, eſt la plus parfaite qu'il puiſſe avoir, mais qu'il a encore une autre idée de Dieu qui eſt plus parfaite qu'elle. En effet, je luy demande, comment il connoiſt que l'idée qu'il a de Dieu, ne repreſente pas toutes les perfections de Dieu? Car s'il le connoiſt ſans faire aucune comparaiſon de l'idée qu'il a de Dieu avec l'idée des perfections divines, il apperçoit donc le défaut qui eſt dans l'idée qu'il a de Dieu, ſans appercevoir la realité qui luy eſt oppoſée; ce qui repugne. Et s'il le connoiſt par la comparaiſon qu'il fait de l'idée de Dieu avec l'idée des perfections divines, il a donc l'idée des perfections divines, lors qu'il dit qu'il ne l'a point: Ce qui eſt pro-

prement ſe contredire.

(*b*) Nous accordons bien à l'Auteur, qu'il n'atteindra jamais par la penſée à toutes les perfections de Dieu; mais cela ne veut pas dire qu'il n'ait l'idée de Dieu, lors qu'il connoiſt ce qu'il peut concevoir de plus parfait; car c'eſt proprement ce que nous appellons avoir l'idée de Dieu.

(*c*) Nous ne ſçavons point comment l'Auteur a pû ſe figurer qu'on puiſſe avoir l'idée de Dieu par raiſonnement, ſans l'avoir par idée. Car, comme il a eſté remarqué, les raiſonnemens ſont compoſez de jugemens, & les jugemens d'idées; ce qui fait que ſi l'on découvre quelquefois par le raiſonnement qu'une choſe exiſte, ſans découvrir en particulier ce qu'elle eſt, on le découvre au moins en general. Or nous demandons à Mr. Huet, ce que c'eſt que Dieu en general: s'il eſt un corps, ou un eſprit? Car s'il n'eſt ny l'un, ny l'autre, nous n'en avons point l'idée; & ſi nous n'en avons point d'idée, Dieu n'eſt pas plus pour nous, que s'il n'eſtoit point du tout.

(*d*) Mr. Huet n'a aucune raiſon de croire, que l'idée qu'il a de Dieu ſoit ſemblable à celle qu'en a Mr. Deſcartes. Celuy-cy prend pour l'idée de Dieu celle de toutes les idées qui a plus de realité

objective, c'eſt à dire, celle qui participe à plus de degrez de repreſentation ; & Mr. Huet prend pour l'idée de Dieu, une idée qui en ſuppoſe une autre plus parfaite, ſçavoir celle par laquelle il connoiſt que les perfections qu'il attribuë à Dieu, ſont au deſſous de celles que Dieu poſſede. Ainſi quoy qu'il ne ſoit pas neceſſaire de recourir à Dieu pour le reconnoiſtre auteur de l'idée que l'Auteur en a, cela n'empeche pas qu'il n'y faille recourir pour le reconnoiſtre auteur de celle qui eſt dans Mr. Deſcartes.

(e) Il eſt vray que quand on a demandé à Mr. Deſcartes, comment il avoit acquis l'idée de Dieu, il a répondu que cette idée n'eſtoit point acquiſe, mais qu'elle eſtoit née dans tous les hommes, tout de même que dans luy ; avec cette difference pourtant, qu'il l'appercevoit, & que les autres ne la découvroient pas. Et ſi on luy eût demandé de plus, pourquoy les anciens Philoſophes, & ceux qu'il a déja avertis qu'ils ont cette idée, ne la découvrent pas ? Il eût répondu que c'eſt parce qu'elle ne s'accorde pas avec les prejugez qu'ils ont reçûs par les ſens, & auſquels ils ſe ſont accoutumez dés leur enfance. Ce qui n'eſt que trop vray.

## CENSURE. ARTICLE X.

Que le Lecteur remarque derechef une manifeſte petition de principe. Deſcartes a établi que nous ne pouvons eſtre aſſurez de rien avant que de connoître Dieu ; d'où il s'enſuit que toute connoiſſance qui precede la notion de Dieu, eſt incertaine. Or ſi cela eſt, toutes les idées, toutes les notions, toutes les propoſitions, toutes les concluſions dont Deſcartes s'eſt ſervy pour acquerir l'idée de Dieu, ſont incertaines. Or ſi cela eſt incertain, ce qu'on en infere eſt auſſi incertain. Or l'on en infere l'exiſtence de Dieu: Cependant c'eſt de cette exiſtence de Dieu comme tres certaine & tres evidemment prouvée, qu'il déduit la verité de toutes les choſes qui ont precedé la certitude de cette exiſtence ; & cette exiſtence poſée ; il croit n'avoir plus raiſon de douter de rien ; c'eſt pourquoy il tombe dans un cercle manifeſte. Il dit que Dieu exiſte, parce que l'idée qu'il a de Dieu eſt vraye ; & que l'idée qu'il a de Dieu eſt vraye, parce qu'il exiſte. Ce qui eſt un veritable cercle.

## REPONSE A L'ARTICLE X.

Lors que Mr. Deſcartes a dit, que nous ne pouvons rien ſçavoir de certain ſi nous ne connoiſſons premierement que Dieu exiſte, il a dit en termes exprés qu'il ne parloit que de la ſcience des concluſions. Voicy ſes propres paroles dans le

Mr. Deſcartes n'a entendu parler que de la ſcience des concluſions; car la connoiſſance des axiomes n'a pas accoutumé d'être appellée ſcience par les Dialecticiens. Or toutes les connoiſſances qui precedent la certitude que nous avons de l'exiſtence de Dieu, ſont des axiomes : c'eſt un axiome, par exemple, *que tout ce qui penſe eſt. Que ce qu'on connoiſt clairement eſt tel qu'on le connoiſt, &c.* Il n'eſt donc pas vray que toutes les connoiſſances que Mr. Deſcartes a avant que de ſçavoir que Dieu exiſte, ſoient incertaines. Il ne tombe point auſſi dans un cercle, lors qu'il dit que Dieu exiſte parce que l'idée qu'il en a eſt vraye, & que cette idée eſt vraye parce que Dieu exiſte; car alors ces deux propoſitions ſont priſes diverſement; ſçavoir l'une reſpectivement, & l'autre abſolument. La premiere eſt priſe reſpectivement; car il eſt vray que Mr. Deſcartes ne ſçait que Dieu exiſte que parce qu'il en a l'idée; & la ſeconde eſt priſe abſolument, entant que l'idée de Dieu conſiderée en elle-même, ne pourroit eſtre vraye ſi Dieu n'exiſtoit pas. Mr. Deſcartes tomberoit ſeulement dans un cercle s'il diſoit, qu'il connoiſt que Dieu exiſte, parce qu'il ſçait que l'idée qu'il en a eſt vraye; & qu'il ſçait que l'idée qu'il a de

Dieu eſt vraye, parce que Dieu exiſte; car alors il ſçauroit reciproquement deux choſes l'une par l'autre : ce qui eſt impoſſible.

## CENSURE. ARTICLE XI.

Au reſte, puiſque Deſcartes a tiré toute ſa Philoſophie de cette connoiſſance de Dieu, & que toutes ſes idées, ſes jugemens, & ſes raiſonnemens, quelques clairs qu'ils ſoient, ſont incertains, s'ils ne ſont fondez ſur les preuves qu'il apporte de l'exiſtence de Dieu ; ayant démontré que ces preuves ſont fauſſes, toute ſa Philoſophie tombe par terre. Qu'il voye donc, ce grand defenſeur de la verité, quel avantage il pourra tirer de l'idée de l'eſtre infini ; puis que nous avons prouvé que cette idée eſt finie, imparfaite, obſcure, confuſe ; & qu'elle a moins de realité que toutes les autres idées : qu'il voye s'il a prudemment fait, lors qu'il s'eſt vanté d'avoir démontré l'exiſtence de Dieu par des raiſons plus évidentes que celles qu'on employe aux démonſtrations de la Geometrie.

## REPONSE A L'ARTICLE XI.

Mr. Huet n'a point prouvé que les raiſons que Mr. Deſcartes apporte pour établir l'exiſtence de Dieu, ſoient fauſſes. Il n'a pas prouvé non plus que l'idée de Dieu ſoit obſcure & confuſe, ny qu'elle ait moins de réalité que toutes les autres

idées : C'eſt pourquoy la Philoſophie de Mr. Deſcartes n'eſt point encore renverſée. Il y a même beaucoup d'apparence qu'elle ſubſiſtera long-temps, ſi ſes adverſaires n'apportent pas de meilleures raiſons pour la détruire, que celles que l'Auteur de la Critique a apportées.

*Fin du quatriéme Chapitre.*

## CHAPITRE V.

### *Où l'on examine le ſentiment de Deſcartes touchant le Corps & le Vuide.*

### CENSURE. ARTICLE I.

TRAITONS maintenant une autre queſtion, qui eſt du Corps & du Vuide, & voyons premierement comment Deſcartes l'examine. Il veut que la nature de la matiere ou du corps conſideré en general, conſiſte en ce qu'il eſt étendu en longueur, en largeur & profondeur, parce que c'eſt ce qu'on conçoit le premier dans le corps, & qu'on ne peut dire que ſa nature conſiſte dans une autre choſe. En effet, elle ne conſiſte ny dans la dureté, ni dans le poids, ni dans la couleur, &c. Car quant à la dureté, elle n'eſt connuë que par l'attouchement, en telle ſorte que ſi les corps ſe mouvoient auſſi vîte que noſtre main du même côté, nous ne ſentirions point de dureté; & cependant ces corps ne perdroient point la nature de corps. De plus, bien que les corps les plus durs ſoient fondus ou convertis en poudre, ils n'en ſont pas moins corps pour cela. On doit faire le même jugement de la peſanteur, & dire, que le feu qui eſt leger, eſt neanmoins un corps auſſi bien que l'air, quoy qu'il n'ait pas de couleur, & qu'il n'y a que l'extenſion ſeule laquelle eſtant oſtée, le corps n'eſt plus, & laquelle eſtant ajoutée le corps eſt augmenté: que la quantité ou l'extenſion ne differe du corps,

ou

ou de la choſe étenduë, que par la penſée ſeulement, de telle ſorte que ſi quelqu'un les vouloit ſeparer par l'eſprit, il n'auroit qu'une idée confuſe de la choſe corporelle comme privée de corps, & qu'au contraire il en auroit une claire & diſtincte de l'extenſion comme du corps, laquelle eſt par conſequent appellée mal à propos, *accident*. Il dit de même que l'eſpace où le lieu interieur, qui eſt rempli du corps, eſt le corps même, & qu'il n'en eſt diſtingué que par la penſée : que cette étenduë en longueur, largeur & profondeur dont l'eſpace eſt compoſé, eſt la même dont le corps eſt auſſi compoſé, & qu'il y a ſeulement cette difference, que l'extenſion eſt conſiderée dans le corps comme ſinguliere, & dans l'eſpace comme generale ; en telle ſorte que l'extenſion qui remplit l'eſpace, & qui eſt le corps même, peut eſtre changée, ſans que l'extenſion dans laquelle eſtoit le corps le puiſſe eſtre. C'eſt pourquoy puiſque le genre & la difference ne ſont pas diſtinctes réellement de l'individu, mais ſeulement par la penſée ; l'extenſion de l'eſpace n'eſt pas diſtincte réellement de l'extenſion du corps, mais par l'eſprit ; ce qui eſtant ainſi, il eſt évident qu'il n'y a rien dans la nature qui puiſſe eſtre abſolument vuide : car comme la nature du corps conſiſte dans l'extenſion ; par tout où l'extenſion ſe trouve, le corps ſe doit trouver auſſi ; autrement ſi l'extenſion n'eſtoit pas le corps, elle ne ſeroit rien, & partant le rien ſeroit étendu : or cela ne peut eſtre, parce que le rien n'a aucune étenduë, aucune qualité, ni aucune proprieté : Que c'eſt un des prejugez de l'enfance que de s'imaginer que rien ne peut empêcher qu'un vaſe ſoit tellement deſempli, au moins par la puiſſance de Dieu, qu'il n'y reſte aucun corps

au dedans ; puiſque s'il ſe deſempliſſoit entierement, les bords du vaſe ſe joindroient, attendu que tout corps en eſtant ôté, toute l'étenduë en ſeroit ôtée, & ainſi il n'y auroit plus rien entre les bords de ce vaſe ; que s'ils ne ſe joignent pas, & que le vaſe puiſſe demeurer creux, comme il eſtoit, eſtant neceſſaire qu'il y ait de l'union entre ſa capacité & cette *extenſion* generale, *l'extenſion* reſtera, & celle-cy demeurant le corps demeurera ; d'autant qu'il n'eſt pas plus aiſé de concevoir la capacité du vaſe ſans extenſion, & l'extenſion ſans corps, que de concevoir une montagne ſans valée : autrement cette extenſion ſeroit l'extenſion du neant. Ce qui repugne..... Deſcartes dit qu'il s'enſuit delà que la grandeur du monde n'a point des bornes, parce que ſi elle en avoit, il y auroit du vuide au delà ; ce qui ne peut eſtre. Il aſſure cependant qu'il n'a pas pour cela raiſon de dire, que le monde ſoit infini, (ce qui ne peut eſtre dit que de Dieu ſeul,) mais ſeulement qu'il eſt *indefini*. Qu'il ſuffit pour cela que le monde ſoit tel qu'il n'y puiſſe pas concevoir des bornes, ſans qu'il puiſſe pourtant aſſurer qu'il n'en ait pas, quoy qu'il ne les puiſſe connoiſtre. Il ajoute, qu'il n'y peut avoir d'autres mondes que celuy-cy, parce qu'il n'y a aucun eſpace vuide pour les recevoir. Il dit de plus, que ce monde ne doit jamais finir, ſi ce n'eſt que Dieu faſſe un autre monde en même-temps qu'il détruira celuy-cy, de peur qu'il ne ſe faſſe du vuide ; & qu'il n'y auroit jamais eu aucun eſpace, ſi Dieu n'avoit jamais rien creé : & enfin que les mots d'*eſpace*, d'*extenſion*, de *diſtance*, de *corps*, & de *matiere*, ſignifient une même choſe.

## Réponse a l'Article I.

L'Auteur rapporte fort fidellement les ſentimens de Mr. Deſcartes touchant l'eſſence du corps. Il faut ſeulement en excepter ce qu'il luy fait dire de l'extenſion, ſçavoir qu'eſtant ajoutée au corps, le corps eſt augmenté. (a)

(a) Ce que Mr. Deſcartes n'a pû dire, ou s'il l'a dit, il a évidemment dementi ſes propres principes. Car il s'agit icy de l'eſſence du corps, laquelle eſtant de ſoy invariable, (comme le ſont toutes les autres eſſences ſelon Mr. Deſcartes,) il eſt impoſſible qu'un corps, quelque nombre des corps qu'on y ajoute, ſoit plus corps qu'il n'eſtoit; parce que le corps ne peut avoir l'eſſence de corps par parties; d'autant que les eſſences ne peuvent recevoir du plus ny du moins, comme ſçavent les Logiciens. Ce qui a trompé icy l'Auteur, eſt qu'il a confondu l'extenſion qui eſt l'eſſence du corps, avec l'extenſion qui en eſt la quantité, ne prenant pas garde que ces deux extenſions different, en ce que celle qui eſt l'eſſence du corps, eſt conſiderée en elle-même, & que celle qui eſt ſa quantité, eſt conſiderée par rapport à quelque grandeur. Or il eſt viſible que ſi

vous joignez deux extenſions conſiderées en elles-mêmes ſans aucun rapport à la grandeur, vous ne ferez pas que ces deux extenſions ſoient plus extenſions qu'elles ne ſont, puiſque leur eſſence eſt d'eſtre des extenſions ; au lieu que ſi vous joignez deux extenſions conſiderées par rapport à la grandeur, vous ferez neceſſairement une extenſion qui ſera plus grande que chacune des premieres, c'eſt à dire que cette extenſion ſera une quantité plus grande que la quantité de chaque extenſion. Ce qu'il faut bien remarquer, pour éviter de confondre l'eſſence du corps avec la quantité qui n'en eſt qu'un ſimple accident. Voyez le 1. chap. de la Phyſique de mon Syſteme general de Philoſophie.

L'Auteur n'eſt pas moins exact à rapporter l'opinion de Mr. Deſc. touchant l'eſſence de l'eſpace, de la matiere, de la diſtance, & de l'extenſion, que touchant l'eſſence du corps : ce qui nous fait croire qu'il l'a fort bien entendu ſur ces ſujets particuliers. Mais voicy comment il le va combattre.

## CENSURE. ARTICLE II.

Les Philoſophes ont objecté contre cela pluſieurs choſes, dont voicy les principales. Ils diſent que Deſcartes s'eſt trompé lors qu'il a crû, que ce qu'on conçoit le premier dans le

corps eſt l'étenduë, & qu'on connoiſt plutoſt que le corps a des parties, qu'on ne connoiſt qu'il eſt étendu. (*a*) Qu'il confond l'extenſion avec la choſe étenduë; & que s'il les ſeparoit, comme il le devroit faire, on trouveroit dans la choſe étenduë quelque choſe qui ſeroit propre à recevoir l'extenſion. (*b*) Deplus, comme tout corps eſt dans un lieu, & dans un eſpace; ſi tout eſpace eſt un corps, il s'enſuit que tout corps eſt dans le corps; ce qui eſt abſurde: car Deſcartes ne peut pas deſavouer que tout corps ſuppoſe un lieu dans lequel il eſt, & ſans lequel il ne peut eſtre; d'autant qu'il a établi qu'un autre monde ne peut eſtre creé, par cette ſeule raiſon, qu'il n'y a point de lieu, ou d'eſpace pour le mettre. (*c*) Or comme l'eſpace dans lequel pluſieurs corps peuvent eſtre ſucceſſivement rangez, eſt immobile, & qu'il ne change point avec les corps; il s'enſuit que l'eſpace, ou le lieu differe de la choſe placée: ou bien ſi le lieu dans lequel le corps eſt ſitué, eſt dit changer avec le corps, le corps ne changera point de lieu, quand il ſe mouvra; c'eſt à dire, lors qu'il ſera tranſporté d'un lieu en un autre: Ce qui eſt abſurde. (*d*) Quant à ce qu'il dit, que le corps peut eſtre ſans dureté, ſans chaleur, ſans peſanteur, & qu'il ne peut pas eſtre ſans extenſion; c'eſt le même que s'il diſoit, que la cire peut eſtre ſans la figure quarrée, ronde, &c. mais non pas ſans quelque figure. Or comme la cire peut eſtre ſans une telle ou telle figure, mais non pas ſans avoir quelque figure; de même le corps peut eſtre privé de telle ou de telle qualité, mais non pas de toute qualité abſolument, comme le corps peut eſtre privé d'une telle ou telle extenſion, par exemple, de l'extenſion d'un pied, d'un pouce, &c. mais il ne

peut eſtre privé de toute extenſion. (*e*) Ce que nous allons dire eſt bien plus étrange. C'eſt que cette doctrine renverſe entierement le ſaint Sacrement de l'Euchariſtie. Car ſi ce qui n'a pas trois dimenſions ou extenſions, n'eſt pas corps, le Corps de Jeſus-Chriſt ne ſe trouvera pas, où ne ſont point ces trois extenſions. Ce qui eſt ſi évident, que les Carteſiens ne peuvent rien répondre qui ſoit raiſonnable. (*f*) De plus, s'il ne peut y avoir d'autre monde que celuy-ci, la puiſſance de Dieu eſt bien racourcie, puis qu'on luy ôte non ſeulement le pouvoir de créer un autre monde, mais encore la moindre petite portion de matiere: car ſi Dieu ne peut faire cela, il ne ſçauroit faire que deux corps ſe penetrent, ce que Deſcartes a nié ouvertement, quoy qu'il repugne à pluſieurs articles de foy. (*g*) Bien plus, Deſcartes eſt obligé de dire, que Dieu n'a pas creé ce monde du neant, & qu'il ne le peut reduire au neant: car ſi cela pouvoit eſtre, l'eſpace dans lequel le monde eſt, auroit eſté vuide auparavant, ou il le ſeroit enſuite: ce que Deſcartes croit repugner. (*h*) Si ces choſes ſont admiſes, il faut admettre auſſi que la matiere eſt égale à Dieu, & qu'elle n'en dépend pas: ce qui eſt une impieté que les premiers heretiques ont tirée d'Anaxagore, de Pytagore, de Platon, &c. C'eſt certes une choſe merveilleuſe, que la puiſſance de Dieu ſoit ſi fort racourcie par celuy qui a enſeigné que Dieu peut faire que deux fois deux ne faſſent pas quatre, & que la même choſe ſoit & ne ſoit pas en même temps.

## Réponse a l'Article II.

Mr. Deſcartes ne s'eſt point trompé, quoy qu'en diſent les Philoſophes, lors qu'il a crû que ce qu'on conçoit le premier dans le corps, eſt l'étenduë en longueur, l'argeur & profondeur: mais ils ſe trompent beaucoup eux-mémes, quand ils croyent qu'on conçoit plutôt que le corps a des parties, qu'on ne conçoit qu'il eſt étendu. En effet, je leur demande ce qu'ils entendent par le mot de *parties?* S'ils entendent quelque choſe d'étendu, ou quelque choſe qui n'eſt pas étendu? Si c'eſt le premier; qu'ils reconnoiſſent donc que l'étenduë eſt de l'eſſence du corps, puis qu'elle eſt de l'eſſence des parties qui conſtituent la nature du corps: Et ſi c'eſt le ſecond, qu'ils diſent ce qu'ils conçoivent par des parties qui ne ſont pas étenduës.

(*a*) Il eſt vray que Mr. Deſcattes confond l'extenſion avec la choſe étenduë, ſi par les confondre on entend qu'il ne les diſtingue pas autrement que par la penſée. En effet, il n'y a pas plus de difference entre l'extenſion & la choſe étenduë, qu'entre l'homme & l'humanité, & il eſt conſtant que l'homme & l'humanité ſont une

même choſe, & que nous ne les diſtinguons que par une abſtraction d'eſprit, qui fait que nous ſongeons à l'un ſans penſer à l'autre. C'eſt pourquoy ſi l'on ſéparoit ainſi par la penſée l'extenſion de la choſe étenduë, on trouveroit dans la choſe étenduë quelque choſe qui ſeroit propre à recevoir l'extenſion, tout de même que l'homme eſt propre à recevoir l'humanité. Mais comme ce qui eſt dans l'homme propre à recevoir l'humanité, n'empêche pas que l'homme & l'humanité ne ſoient réellement une même choſe; par la même raiſon, ce qui eſt dans la choſe étenduë propre à recevoir l'extenſion, n'empêche pas que la choſe étenduë, & l'extenſion ne ſoient réellement une même choſe. Ce qu'il falloit prouver.

(*b*) Les Carteſiens reconnoiſſent que tout corps particulier eſt dans un lieu; mais ils diſent qu'il y a deux ſortes de lieu: qu'il y a un lieu exterieur, & un lieu interieur. Que le lieu exterieur n'eſt autre choſe, ſelon Ariſtote même, que la premiere ſuperficie des corps environnans; & que le lieu interieur conſiſte dans l'eſpace ou dans l'étenduë même du corps qui eſt dans le lieu, conſiderée d'une vûë generale. Cela poſé, reprenons l'argu-

ment de l'Auteur. *Tout corps eſt dans un lieu & dans un eſpace : Tout eſpace eſt un corps : donc tout corps eſt dans un corps.* Les Carteſiens diſtinguent les deux premieres propoſitions de cet argument, & nient la conſequence. Ils diſent en premier lieu, que tout corps eſt dans un lieu & dans un eſpace, mais qu'il y eſt diverſement : qu'il eſt dans le lieu comme dans une choſe dont il eſt diſtingué modalement ; & qu'il eſt dans l'eſpace comme dans un ſujet dont il n'eſt diſtingué que par la penſée. Ils diſent en ſecond lieu, que tout eſpace eſt un corps ; mais un corps en general, & non un corps en particulier. En ſuite de quoy ils nient la conſequence, fondez ſur ce que tout eſpace eſtant un corps en general, il s'enſuit bien que tout corps eſt dans un corps en general, mais non pas dans un corps en particulier. Or il n'y a aucune repugnance que tout corps ſoit dans un corps en general, comme l'individu eſt dans ſon eſpece ; mais il repugneroit que tout corps fuſt dans un corps particulier ; parce que cela ſuppoſeroit la penetration des corps, qui eſt de ſoy impoſſible.

(*c*) Il eſt vray que le lieu pris pour l'eſpace dans lequel les corps particuliers peuvent eſtre rangez ſucceſſivement, eſt

immobile ; parce qu'il n'eſt qu'une nature univerſelle, & que cette nature eſt incapable de changement. Quand on dit auſſi qu'un corps qui ſe meut, paſſe d'un lieu dans un autre, cela ne doit pas eſtre entendu du lieu interieur, ou de l'eſpace ; mais du lieu exterieur, qui eſt, comme nous avons dit, la premiere ſuperficie des corps environnans.

(*d*) Comme Mr. Deſcartes a eu raiſon de dire, que le corps peut eſtre ſans dureté, ſans chaleur, ſans peſanteur, &c. & qu'il ne peut pas eſtre ſans extenſion, parce que l'extenſion eſt l'eſſence du corps, dont la chaleur & la peſanteur ne ſont que des accidens, l'Auteur a tort de comparer le corps avec la cire, & de dire, que comme la cire peut eſtre privée de telle ou telle figure, mais non pas de toute figure abſolument ; de même le corps peut eſtre privé de telle ou telle qualité, mais non pas de toute qualité abſolument. Car il y a cette difference entre le corps & la cire, que la cire eſtant une choſe limitée & bornée, elle ne peut eſtre ſans quelque figure ; au lieu que le corps eſtant conſideré en luy-même, & d'une veuë generale, il peut eſtre ſans aucune qualité ; mais il ne peut eſtre ſans aucune extenſion. Ce qui fait

voir que l'extenſion eſt l'eſſence du corps, & que la qualité priſe même abſolument, n'en eſt qu'un accident.

(*e*) L'Auteur va dire quelque choſe de fort étrange. C'eſt que l'opinion des Carteſiens touchant l'eſſence du corps renverſe entierement le ſaint Sacrement de l'Euchariſtie. Car ſi ce qui n'a pas trois dimenſions n'eſt pas un corps, le Corps de Jeſus-Chriſt ne ſe trouvera pas où ne ſeront point ces trois dimenſions. Or ces trois dimenſions ne ſont point dans le ſaint Sacrement de l'Euchariſtie: donc, &c. Les Carteſiens conviennent de la premiere propoſition de cet argument; & ils nient la ſeconde avec la conſequence. Si on leur oppoſe le Concile de Trente, ils répondent que ce Concile ne nous oblige pas de croire que le Corps de Jeſus-Chriſt n'eſt pas étendu, mais ſeulement que Jeſus-Chriſt eſt tout entier ſous les eſpeces, & ſous chaque partie des eſpeces, lorſque la ſeparation en eſt faite. Ce qui n'a aucune repugnance avec la doctrine des Carteſiens, qui eſt que le Corps de Jeſus-Chriſt eſt tout entier dans le ſaint Sacrement de l'Euchariſtie, non ſelon ſa quantité, mais ſelon ſon eſſence de Corps de Jeſus-Chriſt. Or qui ne ſçait pas qu'un certain corps de-

meurant le même ſelon ſon eſſence, peut changer en mille manieres differentes ſelon ſa quantité ? Qui ne ſçait, par exemple, que les corps des hommes & des animaux demeurant les mêmes corps, paſſent par une infinité de degrez de quantité ? ſi ce n'eſt que l'Auteur aimant mieux dire, que le corps qu'il avoit dans le ventre de ſa mere, n'eſtoit pas le même corps qu'il a aujourd'huy : ce qui ſeroit abſurde ; car il eſt certain que ſon corps d'apreſent, n'eſt different de celuy d'alors que par ſa quantité, laquelle n'eſtant qu'un accident de ſon corps, ne change en rien ſon eſſence. Ainſi bien que le corps de Jeſus-Chriſt ſoit étendu dans le ſaint Sacrement de l'Euchariſtie, rien n'empêche de croire qu'il ne ſoit tout entier ſous les eſpeces ſelon ſon eſſence, bien qu'il n'y ſoit pas tout entier ſelon ſa quantité. Cette doctrine des Carteſiens eſt ſi peu contraire à celle de l'Egliſe, que La ville, le plus grand adverſaire qu'elle ait jamais eu, n'a pas oſé dire que le Concile de Trente eût condamné directement l'opinion de Mr. Deſcartes touchant l'eſſence du corps ; il s'eſt contenté de dire dans la page 101. qu'il l'a ſeulement condamnée indirectement, & par conſequence. Ce qui eſt encore faux.

(e) Lors

(*f*) Lorſque l'Auteur dit, que s'il n'y peut avoir d'autre monde que celuy-cy, la puiſſance de Dieu eſt bien racourcie; les Carteſiens luy demandent de quelle puiſſance il veut parler ? Si c'eſt de la puiſſance ordinaire de Dieu, ou de ſa puiſſance extraordinaire ? S'il veut parler de cette derniere, ils diſent que ce n'eſt pas de quoy il s'agit ; parce que les effets de cette puiſſance ſont au deſſus de la portée de notre eſprit. Et s'il veut parler de la ſeconde, ils trouvent étrange qu'il veuille ôter à Dieu la gloire d'avoir fait ce monde immenſe, pour luy attribuer ſeulement la gloire d'en pouvoir faire un autre : Ce qui eſt entierement oppoſé à l'idée de Dieu conſideré comme un acte pur qui exclut toute ſorte de puiſſance. C'eſt pourquoy il ſemble que ce ſoit avoir pour Dieu un faux reſpect, que de croire qu'on doit étendre ſa puiſſance ſur les choſes que nous penſons connoiſtre, au delà de celles qu'il a produites actuellement. Nous ne prenons pas garde que ce n'eſt rien faire pour Dieu, que de donner des objets chimeriques à ſa puiſſance ; & que le monde eſtant actuellement immenſe, il luy eſt glorieux d'avoir produit un plus grand nombre de creatures que que nous n'en pouvons concevoir, lors

même que nous penſons joindre les poſſibles à celles qui ſont exiſtantes. Outre que c'eſt une eſpece de temerité d'oſer dire que Dieu, dont la puiſſance eſt infinie, a fait moins de creatures que nous n'en pouvons concevoir; eſtant certain que la puiſſance de Dieu differe de celle des creatures, en ce que celle-cy eſt preſque toujours ſeparée de l'acte, & que l'autre ne le peut jamais eſtre. Ce qui merite bien d'eſtre remarqué.

(g) Le neant n'eſtant qu'une privation de l'eſtre, les Carteſiens croyent qu'il n'y a rien de moins raiſonnable, que de dire que l'eſtre a eſté creé du neant; car c'eſt proprement dire, que le neant eſt l'origine de l'eſtre: Ce qui repugne plus que de dire que les tenebres ſont le principe & l'origine de la lumiere. Il eſt vray que ces façons de parler ſont fort communes parmi le vulgaire: mais elles ne ſçauroient tromper les Philoſophes, qui ſe reglent par les choſes plutôt que par les mots, & qui ſçavent bien que le ſens de cette propoſition, *Dieu a creé le monde du neant*, eſt que le monde dépend de Dieu comme de ſa cauſe efficiente, & que Dieu pour le produire, n'a eu beſoin du ſecours d'aucune creature. Il faut ajouter, Monſieur, que s'il y avoit eu quelque eſpace

ou quelque vuide avant que le monde fût creé, cet espace ou ce vuide eût esté un rien, ou quelque chose. S'il eût esté un rien, le rien auroit donc precedé l'estre : ce qui repugne autant que de dire, que la nuit a precedé le jour, & la privation la réalité qui luy est opposée. Et s'il estoit quelque chose ; ou cette chose estoit par elle-même, ou elle dépendoit de Dieu. Si elle estoit par elle-même, elle ne dépendoit donc pas de Dieu, & partant il y avoit quelque chose d'independant de Dieu ; ce qui est absurde : & si elle en dépendoit, Dieu donc avoit eu besoin pour la produire, de quelque autre chose ; & pour produire cette autre chose, encore de quelque autre chose, & ainsi de suite jusqu'à l'infini.

(*h*) Bien que la matiere ne soit pas creée du neant, il ne s'ensuit pas qu'elle soit égale à Dieu, ny qu'elle soit éternelle. 1. Elle n'est pas égale à Dieu ; car Dieu est essentiellement parfait, & la matiere estant de sa nature capable de changement, est essentiellement imparfaite. 2. Elle n'est pas éternelle ; car nous n'appellons éternel que ce qui existe en luy-même, & par luy-même ; ce qui ne convient point à la matiere, qui bien qu'elle existe en elle-même, n'existe pas par elle-même.

## CENSURE. ARTICLE III.

Deſcartes tombe dans de grandes erreurs, lors qu'il aſſure que le corps ſe trouve par tout où il y a une longueur, une largeur & une profondeur, à cauſe que le vuide, ou le neant ne peut eſtre long, large, ni profond. Voila un obſtacle inſurmontable auquel Dieu même eſt obligé de ceder. (*a*) Deſcartes devoit reconnoiſtre qu'il y a deux ſortes de qualitez: qu'il y a des qualitez poſitives, & des qualitez negatives; & que le neant n'a aucunes qualitez poſitives, mais qu'il en a beaucoup de negatives. (*b*) Comme s'il ne nous eſtoit pas permis de dire que le neant eſt immuable; que le neant eſt ſemblable au neant; que le neant eſt contraire à l'eſtre; que Dieu a tiré le monde du neant, &c. Or cette immutabilité & ces autres qualitez qui ſont attribuées au neant par ces façons de parler, ſont des proprietez negatives de la mobilité, & de pluſieurs autres perfections. (*c*) De même, lors que nous feignons que Dieu reduit au neant le vin qui eſt contenu dans un vaſe, ſans mettre aucun autre corps en ſa place; il faut dire que l'eſpace que ce corps occupoit demeure vuide, & qu'il eſt de même grandeur qu'eſtoit auparavant le vin; & c'eſt avec raiſon que nous attribuons de l'étenduë à cet eſpace vuide, mais de l'étenduë negative: (*d*) Car quand je diray que cet eſpace vuide qui eſt entre les bords du vaſe eſt d'un pied quarré, c'eſt la même choſe que ſi je diſois, que dans cet eſpace d'un pied quarré il n'y a aucun corps; & alors cette étenduë d'un pied quarré de vuide ou de rien, ſera la negation d'un corps dans l'eſpace d'un pied quarré.

## Reponse a l'Article III.

Mr. Descartes ne se trompe point lors qu'il dit, que le corps se trouve par tout où il y a une longueur, une largeur & une profondeur, & que le vuide, ou le neant ne peut estre long, large, ni profond; dont la raison est, que le vuide estant le neant du corps, il repugne qu'il ait les proprietez du corps.

(*a*) Personne ne doute qu'il n'y ait des qualitez positives, & des qualitez negatives; mais tout le monde sçait aussi que toutes les qualitez soit positives, soit negatives, supposent un sujet veritable qui possede, ou qui est privé de ces qualitez. Par exemple, la Justice & l'Injustice, qui sont deux qualitez dont l'une est positive, & l'autre negative, supposent un vray sujet, sçavoir un ange ou un homme qui est juste ou injuste. Cela supposé, que l'Auteur nous dise donc quel est le sujet des proprietez negatives du neant. Dira-t-il que c'est le neant même? Si cela est il faut qu'il reconnoisse que le neant, c'est à dire, ce qui n'est rien, a des proprietez negatives, c'est à dire, des proprietez qui ne sont rien: ce qui est absurde.

(*b*) C'est parler fort improprement, ou

pour mieux dire, c'eſt former des propoſitions chimeriques, que de dire, que le neant eſt immuable; qu'il eſt ſemblable à un autre neant; qu'il eſt contraire à l'être, &c. Car en effet l'immutabilité eſt une proprieté tres poſitive, qui ne peut convenir qu'à un eſtre réel & veritable; la reſſemblance ſuppoſe deux ou pluſieurs choſes réelles qui ſe reſſemblent; & la contrarieté ne ſe rencontre qu'entre deux qualitez réelles & poſitives, qui ne peuvent compatir enſemble dans le même ſujet; comme le chaud & le froid ne peuvent compatir enſemble dans le même homme. Je dis entre deux qualitez reelles & poſitives, pour marquer que l'oppoſition qui ſe trouve entre deux qualitez, dont l'une eſt poſitive & l'autre negative, ne s'appelle pas *contrarieté*, mais ſimplement *privation*, ſelon les regles de la Logique.

(c) Que l'Auteur feigne autant qu'il voudra que Dieu a détruit le vin qui eſt dans un vaſe, ſans mettre aucun autre corps en ſa place; il concevra toujours de l'eſpace & de l'étenduë entre les bords de ce vaſe; & il ne ſervira de rien de dire, que cet eſpace ſera vuide; ou s'il eſt étendu, que ſon extenſion ne ſera que negative: car il vient d'eſtre prouvé que cela repugne, & qu'il n'eſt pas poſſible qu'une extenſion ne-

gative, qui eſt un neant, ſoit une proprieté du vuide, qui eſt un autre neant : autrement un neant ſeroit la proprieté d'un autre neant, & cet autre neant, encore d'un autre ; & ainſi de ſuite juſqu'à l'infini. Ce qui eſt abſurde.

(*d*) L'Auteur declare que quand il dira que l'eſpace vuide, qui eſt entre les bords d'un vaſe, eſt d'un pied quarré, c'eſt la même choſe que s'il diſoit, que dans l'eſpace d'un pied quarré il n'y a aucun corps ; & qu'alors cette étenduë d'un pied quarré de vuide, ſera la negation d'un corps dans l'eſpace d'un pied quarré. Les Carteſiens répondent que ces propoſitions ſont pleines de contradictions, comme il paroîtra clairement ſi l'on ſe donne la peine de les traduire : Car elles rendront ce ſens : *L'Auteur declare que quand il dira que le neant qui eſt entre les bords du vaſe eſt d'un pied quarré, c'eſt la même choſe que s'il diſoit, que dans le neant d'un pied quarré il y a un neant ; & qu'alors ce neant d'un pied quarré ſera un neant dans le neant d'un pied quarré.* Sans doute, Monſieur, cette traduction vous paroiſt ridicule. Elle eſt pourtant exacte. Car comme, ſelon l'Auteur, l'eſpace & le vuide ne different pas du neant, les Carteſiens en traduiſant ne font que mettre la defini-

tion à la place de la choſe definie ; ce qu'il leur eſt permis de faire par toutes les loix de la bonne Logique.

L'Auteur dans cet art. confond mal à propos le neant avec la privation & la negation. La privation & la negation ſont des defauts de quelques proprietez reelles qui ſuppoſent un ſujet : l'injuſtice, par exemple, qui eſt une privation de juſtice, ſuppoſe un ſujet injuſte ; & l'aveuglement, qui eſt une negation à l'égard d'une pierre, ſuppoſe une pierre qui n'a point d'yeux. Le neant au contraire eſt un defaut qui ne ſuppoſe aucun ſujet, & qui ne peut eſtre luy-même le ſujet d'aucune proprieté, non pas même des proprietez negatives : parce que la proprieté negative d'un neant ſeroit le neant d'un neant : ce qui eſt abſurde. D'où il s'enſuit que c'eſt proprement former des propoſitions chimeriques, que de dire *que le neant eſt immuable ; & qu'il eſt ſemblable à un autre neant*, &c.

## CENSURE. ARTICLE IV.

Combien frivole eſt encore l'argument par lequel Deſcartes pretend prouver que la nature du corps ne conſiſte pas dans la dureté. Il dit que lors que nos mains ſe meuvent vers quelque côté, ſi les corps qui ſont de ce côté-là, reculoient auſſi vîte que nos mains avancent, nous

ne ſentirions aucune dureté. Il pourroit prouver de la même façon que les pomes qui pendoient ſur la tête de Tantale, n'eſtoient pas douces, parce que ſe retirant à meſure qu'il en vouloit manger, il n'en ſentoit pas le goût. (*a*) La dureté eſt de deux manieres. On la conſidere ou entant qu'oppoſée à la molleſſe, ou entant qu'elle eſt une force que la nature a imprimée à tous les corps, d'occuper tellement le lieu où ils ſont, qu'un autre corps ne puiſſe s'y loger tandis qu'ils y ſont, qui eſt ce qu'on appelle dans l'Ecole, *Impenetrabilité.* (*b*) D. avoit appris que quelques anciens Philoſophes ont fait conſiſter l'eſſence du corps dans cette impenetrabilité, & il a cru pouvoir détruire leur opinion par cet argument que nous avons apporté, qui eſt defectueux, 1. parce qu'il ne diſtingue pas cette double dureté dont je viens de parler. 2. Parce qu'il croit qu'il faut connoître la dureté par l'attouchement. Or à laquelle des deux duretez qu'on veuille rapporter le contact, cela eſt manifeſtement faux; car la couverture de fer qu'on met ſur le cheval & ſur le cavalier, ne laiſſe pas d'eſtre dure, quoy que je tâche inutilement de la toucher dans la courſe: mais ſoit qu'il y ait des mains dans le monde, ſoit qu'il n'y en ait pas, tous les corps quoy que mous, retiennent leur dureté; & l'or, ſoit qu'il ſoit fixe, ſoit qu'il ſoit fondu, eſt toujours impenetrable. (*c*) C'eſt par cette raiſon que les Anciens, qui faiſoient conſiſter la nature du corps dans l'impenetrabilité, definiſſoient le corps, *Une maſſe qui reſiſte autant qu'elle peut.* Car ils vouloient juger de la dureté interieure des corps par ſa propre nature, & non pas par ſa comparaiſon à d'autres choſes; ce que Deſcartes ne deſavouë pas, lors qu'il répond à Henricus Morus qui diſoit, que le corps eſtoit une choſe

ſenſible; que par cette definition il ne touchoit qu'une certaine proprieté du corps, & non pas ſa nature toute entiere, laquelle peut ſubſiſter ſans qu'il y ait des hommes, & ſans qu'elle dépende des ſens.

## RE'PONSE A L'ARTICLE IV.

Mr. Deſcartes a eu raiſon de dire, que ſi en mouvant nos mains vers un certain côté, tous les corps qui y ſont reculoient auſſi vîte que nos mains avancent, nous ne ſentirions aucune dureté; parce que quand il eſt queſtion de la dureté, il s'agit toujours, non d'une qualité qui eſt dans les corps conſiderez en eux-mêmes, mais d'une qualité qui eſt dans les corps conſiderez par rapport au ſens du toucher; ce qui fait qu'on met toujours la dureté entre les qualitez qu'on appelle *Senſibles*, parce qu'elles ne ſe manifeſtent qu'aux ſens. Il faut remarquer cependant qu'une qualité ne laiſſe pas d'eſtre ſenſible, quoy qu'elle n'affecte pas actuellement les ſens; il ſuffit qu'elle les puiſſe affecter ſi elle y eſtoit ſuffiſamment appliquée: d'où vient que les pomes de Tantale eſtoient veritablement douces, parce qu'elles euſſent effectivement meû ſon goût, ſi elles ne ſe fuſſent retirées lors qu'il en vouloit manger.

(*a*) Il n'eſt pas vray que la dureté ſoit

opposée à la mollesse ; elle est seulement opposée à la liquidité : car la mollesse est un milieu entre la dureté & la liquidité. L'impenetrabilité est encore fort differente de la dureté ; puis qu'il y a des corps qui estant toujours impenetrables, sont tantost durs, & tantost liquides, comme l'eau & toutes les autres liqueurs qui se gelent, qui sont tantost dures & tantost liquides.

(*b*) Mr. Descartes n'avoit garde d'admettre les deux sortes de dureté dont parle l'Auteur. Il sçavoit trop bien que la dureté estant au nombre des qualitez sensibles, il la falloit faire consister dans quelque chose qui pût affecter nos sens ; ce que ne pouvoit faire l'impenetrabilité qui se trouve dans un grand nombre de corps qui ne peuvent se faire sentir, tels que sont tous ceux qui composent la matiere qu'on appelle *Etherée*. Il est vray qu'un corps ne laisse pas d'estre dur quoy que nous ne le touchions pas de la main. Mais nous soutenons qu'il n'est tel qu'entant qu'il peut affecter le sens du Toucher : ce qui fait voir que la dureté se rapporte toujours aux sens, & partant qu'elle est fort differente de l'impenetrabilité, qui ne s'y rapporte jamais.

(*c*) Cela est confirmé par la definition même que les anciens Philosophes ont

donnée du corps, lors qu'ils ont dit, *qu'il eſt une maſſe qui reſiſte autant qu'elle peut d'elle-même.* Car à quoy ſe rapporte cette reſiſtance, ſinon au ſens du toucher? Cela n'empêche pas neanmoins qu'ils ne ſe ſoient trompez lors qu'ils ont pris la dureté pour l'eſſence du corps; car il eſt certain qu'elle n'en eſt qu'un ſimple accident, comme il paroiſt par la réponſe que Mr. Deſcartes fit dans la 67. lettre du 1. tom. à Henricus Morus, qui definiſſoit le corps, *Une choſe ſenſible.*

## Censure. Article V.

Lorſque Deſcartes a dit que le monde eſtoit Indefini, il a tâché de ſe cacher dans l'obſcurité de ce mot à l'égard des Theologiens, qu'il voyoit bien qu'il s'attiroit ſur luy. Or il appelle *Indefini*, ce qu'il ne ſçait s'il eſt fini, ou infini: d'où vient que Deſcartes a voulu ſignifier par ce mot, ce que les choſes ſont à notre égard, & non pas ce qu'elles ſont en elles-mêmes. Que ſi cela eſt indefini, qu'on ne ſçait pas s'il eſt fini ou infini; on ne ſçait auſſi ſi le monde eſt fini ou infini; & partant l'on ignore s'il y a de la place pour pluſieurs mondes, ou s'il n'y en a point. C'eſt donc temerairement que Deſcartes aſſure ce qu'il ne ſçavoit pas lors qu'il a dit, qu'il ne pouvoit pas y avoir pluſieurs mondes. (*a*) Au reſte, il n'y a rien qui ſoit infini en luy-même. Tout ce qui eſt, eſt fini, ou infini. S'il eſt fini, toute ſa doctrine eſt renverſée touchant le corps & le vuide; & s'il eſt infini, c'eſt en vain qu'il a recours à l'indefini;

defini ; & il eſt reſponſable de toutes les erreurs que nous avons demontré s'enſuivre de ces pernicieux principes, qui ſont, que le monde eſt infini. Car qu'eſt-ce qu'eſtre infini, qu'eſtre privé de bornes ? C'eſt pourquoy ſaint Thomas a eu raiſon de dire, qu'il y a dans les choſes materielles quelque choſe d'infini par un defaut de bornes formelles OrDeſcartes aſſure que le monde n'en a point ; & s'il le nioit, il ſe contrediroit luy-même. Car ſi le corps & la matiere avoient des bornes, il n'y auroit au delà de ces bornes aucune matiere, ni aucun corps ; & partant cet eſpace ſeroit vuide & un pur neant, & pluſieurs mondes y pourroient eſtre placez : ce qu'il dit eſtre impoſſible.

## REPONSE A L'ARTICLE V.

Si par le mot d'*Indefini*, Mr. Deſcartes a entendu une choſe qu'il ne ſçait pas ſi elle eſt finie, ou infinie, il a agi contre ſes propres principes, lors qu'il a dit que le monde eſt *Indefini* ; parce qu'il eſt obligé de reconnoitre que le monde n'a point de bornes, & partant qu'il eſt veritablement infini, c'eſt à dire tel qu'on ne peut concevoir rien de plus grand, ni de plus étendu. Mais ſi par le mot d'*Indefini* Mr. Deſcartes a entendu quelque partie de l'Univers, dont la grandeur eſt telle qu'il ne ſçait pas juſqu'où vont ſes bornes, il s'eſt ſervi fort à propos du mot d'*Indefini*. Or ce qui fait croire que Mr. Deſ-

cartes a pris le mot d'*Indefini* en ce dernier ſens, eſt ce qu'il dit dans la 1. part. des Principes, nombre 29. *Et pour nous en voyant certaines choſes dans leſquelles ſelon certains ſens nous ne remarquons point des limites, nous n'aſſurons pas pour cela qu'elles ſoient infinies; mais nous les eſtimons indefinies. Ainſi parce que nous ne ſçaurions imaginer une étenduë ſi grande, que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande; nous dirons que l'étenduë des choſes poſſibles eſt indefinie. Et parce qu'on ne ſçauroit diviſer un corps en des parties ſi petites, que chacune de ces parties ne puiſſe eſtre diviſée en des parties dont le nombre eſt indefini: & parce que nous ne ſçaurions imaginer tant d'étoiles, que Dieu n'en puiſſe faire davantage, nous ſuppoſerons que leur nombre eſt indefini; & nous appellerons ces choſes indefinies plutoſt qu'infinies, afin de reſerver à Dieu ſeul le nom d'infini.* Il paroît donc par ces paroles, que Mr. Deſcartes ne s'eſt ſervi du mot d'*Indefini*, que pour parler des choſes particulieres, & non pas pour parler du monde en general, lequel il a pû appeller *Infini* ſans rien craindre des Theologiens, auſquels il pouvoit oppoſer l'autorité même de ſaint Thomas, qui dit

préciſément, que dans les choſes materielles il y a quelque choſe d'infini, parce qu'il y a quelque choſe qui n'a point de bornes formelles : Or qu'y a-t-il qui n'ait point de bornes formelles, que l'étenduë du monde univerſel ? Mr. Deſcartes n'avoit donc rien à craindre du côté des Theologiens en diſant que le monde univerſel eſt infini.

Il eſt conſtant que tout ce qui exiſte eſt fini, ou infini, & que le mot d'*Indefini* n'eſt pas fait pour ſignifier ce qu'on ne ſçait pas s'il eſt fini, ou infini ; mais pour ſignifier ce qu'on ſçait eſtre fini, mais dont on ne connoiſt pas l'étenduë des bornes. Or cela poſé, Mr. Deſcartes n'eſt point temeraire pour aſſurer qu'il ne peut y avoir pluſieurs mondes ſemblables au monde univerſel ; parce que celui-cy eſtant veritablement infini, & veritablement connu comme tel, il n'y auroit pas de places pour mettre de nouveaux mondes. L'Auteur objecte, que c'eſt une choſe pernicieuſe de dire que le monde univerſel eſt infini en grandeur ; mais il ne le prouve pas : & nous avons prouvé au contraire dans le 1. art. de ce Chap. qu'il eſtoit de la perfection de Dieu d'avoir fait le monde immenſe.

*Fin du cinquiéme Chapitre.*

## CHAPITRE VI.

### *De l'origine de ce monde ſenſible.*

### CENSURE. ARTICLE I.

LES propoſitions precedentes eſtant renverſées, il eſt neceſſaire que toutes les autres parties de la Phyſique de Deſ. qui y ſont appuyées, tombent en ruine; mais ſur tout l'invention plaiſante dont il ſe ſert pour décrire l'origine de ce monde ſenſible, qu'il fait proceder de parties fort ſubtiles & égales, dont chacune en ſon particulier tourne ſur ſon centre, & pluſieurs enſemble tournent autour de differens centres communs, à la maniere de divers tourbillons. Il veut que par le choc de ces parties il s'en ſoit détaché pluſieurs particules, juſqu'à ce qu'elles ſoient devenuës toutes rondes & ayent acquis une grande ſubtilité, en telle ſorte que leur mouvement continuant toujours les particules qui ſe ſont détachées devenant de plus en plus petites, n'ont plus enfin de grandeur ny de figure déterminées. Il pretend même que les parties qui ſe ſont arrondies, agiſſant continuellement les unes contre les autres, ne ſçauroient conſerver toute leur groſſeur, mais qu'elles deviennent tous les jours plus petites. Que du reſte, comme toutes les parties qui ſe ſont détachées des globules ne ſont pas égales, & qu'il y en a de plus groſſes que les

autres, que les plus groſſieres s'eſtant embarraſſées les uns avec les autres, ont compoſé pluſieurs grands corps. Qu'au ſurplus ces trois Elemens ſont l'origine de ce monde ſenſible. Il pretend que le Soleil & les Etoiles fixes ſe ſont formez des particules qui ſe ſont détachées des globules, leſquelles il appelle *premier Element*; que les Cieux ſont compoſez des globules qu'il nomme *ſecond Element*; & que la terre & les planetes ſe ſont formez des parties les plus groſſieres du premier Element, qu'il appelle *troiſiéme Element*. Tous ces miracles s'enſuivent de l'opinion que Deſcartes a de la plenitude du monde, qui n'admet aucun vuide; car s'il y pouvoit avoir dans le monde quelque eſpace vuide, il ne ſerviroit de rien de feindre cette grande ſubtilité du premier Element pour remplir les intervalles des globules, ny cette briſure qui ne doit jamais finir; car Deſcartes avouë qu'il n'a eu d'autre raiſon de feindre tout cela, que parce qu'il repugne que quelque choſe ſoit vuide.

## REPONSE A L'ARTICLE I.

Voila la vraye idée que Mr. Deſcartes a eu de l'origine du monde. L'Auteur pretend que cette idée n'eſt qu'une pure rêverie, que Mr. Deſcartes a eſté obligé d'inventer à cauſe de la plenitude qu'il a ſuppoſée dans le monde: Mais c'eſt ce qu'il doit prouver.

## CENSURE. ARTICLE II.

Mais comme j'ay demontré que l'argument par lequel Deſcartes a prouvé que le vuide eſtoit impoſſible, eſt frivole ; il s'enſuit auſſi que la generation du monde qui en procede, eſt une pure fiction. Mais outre cela l'origine de ſes trois Elemens enferme beaucoup de défauts. (*a*) je ne dis rien de cette objection qu'on fait aux Carteſiens, à laquelle ils n'ont jamais pû répondre, que le premier Element s'augmenteroit toujours à cauſe du mutuel concours de ſes parties, & que le ſecond ſe diminueroit juſqu'à ce qu'enfin il ſeroit tout détruit..... Car quoy que, ſelon Mr. Deſcartes, le troiſiéme Element s'engendre du premier, & que par ce moyen l'augmentation exceſſive de celuy-cy ſoit empêchée ; cela n'arreſte pas la diminution du ſecond Element ; ſi ce n'eſt que Mr. Deſcartes diſe, que le ſecond Element ſe forme du premier & du troiſiéme : Ce que Deſcartes n'a dit nulle part que je ſçache ; & ſi quelque Carteſien l'oſe dire, les Philoſophes en rieront : car ce ſera la même choſe que dire, que de la limure on en fait une lime. De plus, Deſcartes ayant nié que les parties du premier Element qui ſe ſont unies pour former le troiſiéme, & tout autre corps puiſſe jamais acquerir la ſolidité du ſecond Element, il eſt évident que le troiſiéme Element ne peut pas eſtre changé en ſecond : à plus forte raiſon le premier Element n'y peut pas eſtre changé ; parce que par le frottement continuel qu'il ſouffre, il devient ſi ſubtil qu'il ſe trouve fort loigné de la ſolidité du ſecond Element ; &

s'il y a quelque choſe de ſolide en luy, il paſſe d'abord au troiſiémenr Element. (b) Je ne dis rien encore de cette ſubtilité merveilleuſe du premier Element, qui eſt obligé de ſe rompre à tous momens pour s'accommoder aux lieux par leſquels il paſſe; ce qui le rend ſi ſubtil, que Deſcartes même avouë qu'il ne ſçauroit concevoir ſa ſubtilité, laquelle il tient pourtant pour infaillible à cauſe qu'elle ſe deduit de ſes principes; au lieu qu'il devoit retracter ſes principes à cauſe qu'il s'en enſuivoit une conſequence qu'il ne pouvoit comprendre, veu qu'il avoit conſeillé ſi ſouvent, de ne conſentir jamais qu'aux choſes claires. (c) Je ne dis rien de tout cela, pour m'arreſter ſeulement à un argument qui a eſté inventé par Henricus Morus Anglois, qui peut eſtre appellé avec raiſon, l'écueil des Carteſiens. Suppoſons, dit Henricus Morus, que ces parties égales que Deſcartes a poſées comme l'origine de ce monde, ont eſté quarrées comme des dez qui peuvent juſtement remplir tout le vuide: Si par leur agitation ces parties viennent à perdre leurs angles, & à acquerir la figure ronde, tous les fragmens des angles auront la même raiſon aux globules que dix à onze, puis qu'un cercle a la même raiſon au cercle qui luy eſt inſcript que vingt-un à onze. Maintenant ſi par ſucceſſion de temps les globules s'attenuënt toujours, la raclure deviendra enfin ſi abondante, qu'elle égalera enfin toute la maſſe des globules. Cela ſuppoſé, ſi la moitié de la raclure eſt employée à remplir les intervalles des globules, l'autre partie reſtera pour compoſer le Soleil. C'eſt pourquoy puiſque le ſecond Element & les parties du premier qui s'en ſont ſeparées, rempliſſent juſtement toute la capacité du tourbillon dans

lequel nous ſommes ; le Soleil contenant la moitié de la matiere du premier Element, il occupera la quatriéme partie de ce tourbillon, & aura la même raiſon au tourbillon que un à quatre. C'eſt pourquoy le diametre du Soleil ſera plus grand que le reſte du diametre du tourbillon : & ſi cela eſt, la terre & les autres planetes ſeront enſevelies dans le Soleil. Celà eſt ſi évident, qu'il n'y a rien à répondre. (*a*) Je ſçay bien qu'on peut ſuppoſer des corps d'une autre figure qui approche plus de la ronde que le quarré en tous ſens, par exemple, un priſme à ſix angles ; car par ce moyen les corps deviendront ronds ſans beaucoup de briſure : neanmoins il ſe formera une ſi grande quantité de matiere ſubtile, qu'il ſera neceſſaire que le Soleil qui s'en doit former, ait un diametre dont la moitié, ou le rayon ſurpaſſe la diſtance du Soleil & de la terre.

## RE'PONSE A L'ARTICLE II.

L'Auteur ſuppoſe qu'il a démontré que l'argument par lequel Mr. Deſcartes prouve que le vuide eſt impoſſible, eſt faux. Mais comme il le ſuppoſe ſans fondement, Mr. Deſcartes continuë toujours à dire, que le vuide repugne.

(*a*) C'eſt donc à l'Auteur à faire voir les inconveniens qui accompagnent l'origine du monde ſelon les principes de Mr. Deſcartes. S'il dit que le premier Element s'augmenteroit de jour en jour, &

que le ſecond diminueroit juſqu'à ſe détruire tout à fait, Mr. Deſcartes répondra que le premier Element ſe change continuellement en troiſiéme. Si l'Auteur replique, que cela n'empêche pas que le ſecond ne diminuë toujours; les Carteſiens diront encore, que le troiſiéme Element ſe change auſſi en ſecond; & que bien que leur Maiſtre ne l'ait dit en aucune part expreſſement, cela ſuit ſi neceſſairement de ſes principes, qu'il doit eſtre cenſé l'avoir dit. Et il n'importe d'objecter que les Philoſophes en riront: car on les laiſſera rire; & cependant on fera entendre à toutes les perſonnes de bon ſens, que la tranſmutation du troiſiéme Element en ſecond eſt fort aiſée. Ce ſeroit à la verité une choſe ridicule que de dire que le ſecond Element ſe forme du premier immediatement; car ce ſeroit le même que dire, que de la limure on fait immediatement une lime, ce qui eſt impoſſible. Auſſi Mr. Deſcartes, & ſes Diſciples, n'ont jamais enſeigné cela; ils diſent ſeulement que le troiſiéme Element ſe forme du premier, & que le ſecond ſe forme du troiſiéme. Ce qui ſe peut aiſement concevoir par l'exemple même de la limure & de la lime, dont l'Auteur ſe ſert. Car comme tout le mon-

de ſçait que la limure eſtant fonduë ſe peut changer en une maſſe de fer, dont on fait une lime, & que de cette lime on en peut faire enſuite pluſieurs corps ronds; rien n'empêche de concevoir auſſi que la matiere du premier Element s'eſtant figée dans les pores de la terre & des planetes, peut prendre la forme de pluſieurs corps mixtes, leſquels ſe changent enſuite par leur concours en ſecond Element. Il eſt vray que ce ſecond Element ne ſera pas ſi ſolide que celuy qui a reſulté de la premiere diviſion de la matiere; mais il le ſera aſſez pour ſurpaſſer en ſolidité le premier & le troiſiéme Element. Ce qui ſuffit à Mr. Deſcartes.

(*b*) Quand on ſçait que la matiere eſt diviſible à l'infini, on conçoit ſans peine que la matiere du premier Element peut eſtre diviſée continuellement, pour s'accommoder à la grandeur des lieux par où elle paſſe. Mais, dira-t-on, Mr. Deſcartes avouë luy-même qu'il ne peut concevoir une diviſion actuelle, infinie dans la la matiere. Cela eſt vray: mais il ſuffit qu'il y puiſſe concevoir une diviſibilité à l'infini; ce qui luy eſt tres-aiſé. Ainſi quoy que la ſubtilité de la matiere du premier Element ſoit ſi grande que Mr. Deſcartes ne la puiſſe concevoir, cela

n'empêche pas pourtant qu'il ne la tienne pour infaillible, parce qu'elle se déduit de ses principes ; sçavoir de la divisibilité de la matiere à l'infini, dont il est tres-assuré.

(c) Quant à l'argument de Henricus Morus, que l'Auteur croit indissoluble, nous tombons d'accord que Mr. Descartes a dit en plusieurs occasions, que la matiere a esté divisée au commencement en parties cubiques; d'où il s'ensuit que la brisure de ses angles prise toute ensemble, a la raison de dix à onze à tous les globules aussi pris ensemble; parce que le cube a la raison de 21. à 11. au globe qui luy est inscript. Mais nous soutenons que bien que les globules se changent toujours en la matiere du premier Element, cette matiere du premier Element n'égalera jamais en quantité les globules, & que le Soleil n'occupera pas la quatriéme partie de notre tourbillon, comme Henricus Morus le pretend. Cela paroistra évident, si l'on considere qu'il faut retrancher de la matiere du premier Element, de laquelle le Soleil se doit former, *Primò*, la partie qui doit remplir les intervalles qui sont entre les globules, laquelle est, selon Henricus Morus, la moitié de toute cette matiere du premier Element, *Secundò*, Il en faut di-

ſtraire la partie qui ſe fige continuellement dans les pores de toutes les planetes, & de tous leurs ſatellites, pour former les corps mixtes qui ſe trouvent ſur leurs ſurfaces. *Tertiò*, Il en faut ôter la partie qui ſe trouve vers le centre de chaque tourbillon des planetes, où elle eſt continuellement repouſſée par les globules qui compoſent ces tourbillons, pour y produire les feux, les flammes, & les fermentations qui s'y font, & que nous y obſervons; car il eſt certain qu'il n'y auroit rien de tout cela dans tous ces tourbillons, s'il n'y avoit qu'autant de matiere du premier Element qu'il en faut pour remplir les intervalles du ſecond; ainſi que je l'ai démontré dans mon Syſteme general de Philoſophie. Or ces diſtractions faites, il ſera aiſé de voir que le Soleil ne ſera pas plus grand qu'il le paroiſt eſtre; & que ſi l'Auteur & Henricus Morus ont crû le contraire, c'eſt qu'ils n'ont pas ſçû dénombrer tous les uſages auſquels la matiere du premier Element eſt employée dans chaque grand tourbillon.

(*d*) Il faut ajouter, Monſieur, que rien ne nous oblige de croire qu'il ne faut que la moitié de la matiere du premier Element, pour remplir les intervalles du ſecond,

ſecond : Outre que nous ne dirons rien contre le ſentiment de Mr. Deſc. quand nous voudrons ſuppoſer que la matiere a eſté diviſée au commencement en des parties qui ont eu des figures qui approchoient plus de la ſpherique que de la cubique ; puiſqu'il a dit dans ſon Traité de la lumiere, qu'on pouvoit ſuppoſer que la matiere a eſté diviſée en des parties qui eſtoient plus differentes en groſſeur & en figure, qu'on ne le peut imaginer. Ce qui fait voir que la briſure des angles priſe toute enſemble, aura moins de raiſon à tous les globules pris enſemble que l'Auteur ne pretend ; & partant que le Soleil doit eſtre beaucoup plus petit qu'il ne ſuppoſe. Ce qu'il falloit prouver.

L'Auteur s'eſt trompé icy. 1. En ce qu'il a cru que Mr. Deſcartes diſoit que le ſecond Element ſe formoit immediatement du premier : ce qu'il n'a jamais enſeigné. 2. En ce qu'il n'a pas compris qu'il y a une fort grande difference entre concevoir que la matiere eſt diviſible à l'infini, & concevoir qu'elle eſt actuellement diviſée à l'infini : que le premier eſt fort aiſé, & que le dernier eſt impoſſible. Ce qui fait que de cela ſeul que Mr. Deſcartes ſçait que la matiere eſt diviſible à l'infini, il peut eſtre tres-aſſuré qu'elle eſt

actuellement diviſée à l'infini ; quoy qu'il ne puiſſe concevoir cette diviſion actuelle infinie. 3. En ce qu'il eſt tombé dans cette eſpece de ſophiſme qu'on appelle *denombrement imparfait* ; n'ayant ſçû remarquer tous les uſages auſquels la matiere du premier Element ſert dans chaque grand tourbillon.

*Fin du ſixiéme Chapitre.*

# CHAPITRE VII.

## *Où on examine le ſentiment de Deſcartes, touchant la cauſe de la peſanteur des corps, & où on la refute.*

### CENSURE. ARTICLE I.

DESCARTES n'a pas eſté plus heureux à aſſigner la cauſe de la peſanteur des corps terreſtres, laquelle il attribuë au mouvement des globules du ſecond élement, qui ſe mouvant circulairement dans le tourbillon où ils ſont, tendent neceſſairement à aller vers la circonférence par des lignes droites; de telle ſorte que s'ils rencontrent des corps terreſtres qui n'ont pas tant de force qu'eux pour s'éloigner du centre du mouvement, ils les repouſſent en bas tandis qu'ils montent en haut; & cela avec d'autant plus de force, que ces corps terreſtres contiennent plus de matiere terreſtre, & moins de celeſte. Pour expliquer cela plus clairement, il ſe ſert de l'exemple d'un grand vaſe plein d'eau, laquelle eau ſi elle tourne circulairement, & qu'on y jette quelques petits fragmens de bois, ces petits fragmens coulent auſſi-toſt vers le centre, & demeurant ſuſpendus nagent au milieu du tourbillon de l'eau, comme la terre nage au milieu de ſon tourbillon.

### RE'PONSE À L'ARTICLE I.

L'Auteur rapporte fort fidellement dans

cet article, le ſentiment de Mr. Deſcartes touchant la cauſe de la peſanteur des corps terreſtres : mais il ne croit pas que ce ſentiment ſoit mieux fondé que les autres qu'il a déja combattus. Nous allons voir comment il le prouvera.

## CENSURE. ARTICLE II.

Ce ſont de belles choſes en apparence ; mais elles ne trouveront point de creance dans l'eſprit des vrais Philoſophes, s'ils ont obſervé que l'eau qui tourne circulairement dans le vaſe, eſt portée autour de l'axe de ce mouvement, & que les particules de bois qu'on y jette, tendent à cet axe, ſçavoir chacune à ce point de l'axe dans lequel cet axe eſt coupé par le plan du cercle que décrit cette particule, & qu'elles ne tendent point au centre du vaſe. Car ſi on remplit d'eau un vaſe formé en cylindre, & qu'on faſſe mouvoir circulairement cette eau ; ſi on jette enſuite quelques particules de bois & de pierre, on verra auſſi-toſt que les particules de bois ſe portent vers la partie ſuperieure de l'axe, & celles de pierre vers la partie inferieure, & qu'il n'y en a aucune qui tende au centre du cylindre ; c'eſt à dire, qu'elles ſe porteront vers le centre du cercle qu'elles décrivent. C'eſt pourquoy, puiſque les particules de bois tourneront dans la partie ſuperieure de l'eau, & les particules de pierre dans l'inferieure, le centre de ces deux tourbillons ſera en deux diverſes parties de l'axe, ſçavoir dans ces deux points où les plans des deux cercles couperont l'axe. D'où il s'enſuit que les

corps terreſtres ne ſont pas pouſſez par les globules vers le centre de la terre, mais vers le centre de leurs tourbillons, ſçavoir chacun vers le centre du tourbillon des globules par leſquels il eſt pouſſé en bas, c'eſt à dire, vers ce point de l'axe de la terre dans lequel cet axe eſt coupé par le plan du cercle de ce tourbillon. D'où il arrive que les ſeuls corps terreſtres qui ſont ſous l'équinoctial, tombent perpendiculairement ſur la terre. Les autres tombent bien perpendiculairement ſur l'axe, mais obliquement ſur la ſurface de la terre, & d'autant plus obliquement, que la Sphere ſera plus oblique à leur égard; en telle ſorte que ſous les poles, les corps ne tomberont pas ſur la terre. Or l'experience faiſant voir que cela eſt faux par rapport à nous qui avons la Sphere oblique, & que tous les corps terreſtres tombent perpendiculairement dans toutes les ſituations de la Sphere; il faut conclure que la raiſon que Deſcartes apporte de la peſanteur des corps terreſtres, eſt fauſſe.

## REPONSE A L'ARTICLE II.

L'Auteur veut bien que les globules du ſecond élement pouſſent en bas les corps terreſtres; mais il ne veut pas qu'ils les pouſſent tous vers le centre de la terre. Il dit qu'il n'y a que ceux qui ſont ſur l'Equateur qui ſoient pouſſez vers ce centre, & que tous les autres tendent vers des points de l'axe qui ſont autant éloignez du centre de la terre, que les cercles

qu'ils décrivent ſont diſtans de l'Equateur. Ce qui ſe déduit ſi évidemment de ce grand principe de Mr. Deſcartes: *Que tout corps qui ſe meut en rond, fait effort pour s'éloigner du centre du mouvement*, qu'on ne le ſçauroit conteſter à l'Auteur. C'eſt ce qui a fait ſans doute que quand Mr. Deſc. a voulu rendre raiſon pourquoy les corps terreſtres tendent au centre de la terre, il a eſté obligé de recourir à un nouveau principe, comme il paroiſt par ce qu'il dit dans le nombre 27. de la 4. partie des Principes, où il parle ainſi: *Au reſte, il faut remarquer qu'encore que les parties du ciel ſe meuvent en pluſieurs diverſes façons en même temps, elles s'accordent neanmoins à ſe balancer & à s'oppoſer l'une à l'autre; en telle ſorte qu'elles étendent également leur action vers tous les côtez où elles peuvent l'étendre: & ainſi que de cela ſeul que la maſſe de la terre par ſa dureté, repugne à leurs mouvemens, elles tendent à s'éloigner également de tous côtez de ſon voiſinage, ſuivant des lignes droites tirées de ſon centre; ſi ce n'eſt qu'il y ait des cauſes particulieres qui mettent en cela quelque diverſité: & je puis bien concevoir deux ou trois telles cauſes.* Il paroit par là, Monſieur, que quand il s'agit d'expliquer la deſcente des

corps graves au centre de la terre, Mr. Desc. abandonne sa grande regle du mouvement : *Que tout corps qui se meut circulairement, tend à s'éloigner du centre du cercle qu'il décrit*; & qu'il recourt à un principe tout nouveau, qui est la resistance que la terre fait par sa dureté, aux mouvemens des globules. Mais quand nous supposerions même que ce nouveau principe seroit veritable, les corps terrestres ne tendroient pas precisement au centre de la terre, mais à un point de son axe qui seroit moyen entre ce centre, & le centre du cercle qu'ils décrivent autour de cet axe; dont la raison est, que leur mouvement dépendroit en même temps des globules qui s'éloigneroient du centre de la terre, & de ceux qui s'éloigneroient du centre de leur propre mouvement : ce qui feroit que les corps graves descendroient par un mouvement composé. C'est-là sans doute, une de ces deux ou trois causes particulieres que Mr. Descartes concevoit qui pouvoient mettre de la diversité à la descente des corps graves au centre de la terre.

Toutefois cette difficulté n'est pas particuliere au Systeme de Mr. Descartes : elle est commune à tous les Systemes tant anciens que modernes. Ce qui pourroit faire croire que peut-estre les corps ter-

reſtres ne deſcendent pas ſi preciſement qu'on penſe, au centre de la terre. Je ſçay bien que cette opinion ſemble repugner à un grand nombre d'obſervations Phyſiques & Aſtronomiques : mais dans le fond ces obſervations ne ſont point des raiſons convaincantes pour nous empêcher de croire que les corps terreſtres deſcendent par un mouvement compoſé. Et ſi cela eſt, on pourroit peut-eſtre bien rendre raiſon de leur deſcente au centre de la terre par les principes de Mr. Deſcartes. Car il faut remarquer que ſelon ces principes, quand pluſieurs corps ſe meuvent en rond, ils ne tendent pas ſeulement à s'éloigner du centre de leur mouvement, mais encore à décrire les plus grands cercles qu'ils peuvent dans les lieux où ils ſe meuvent ; parce que les grands cercles approchent plus de la ligne droite que les autres. Cela eſtant poſé, Mr. Deſcartes dira qu'il ne doute point de la verité de l'experience que l'Auteur rapporte du Cylindre d'eau ; mais qu'il y a cette difference entre l'eau qu'on fait mouvoir circulairement dans un cylindre, & celle qu'on fait mouvoir dans un cone ; que la premiere ne peut pouſſer les particules de bois que vers le centre du cercle qu'elles décrivent, à cauſe que ce cercle eſt égal à tous les autres

cercles qu'on peut imaginer dans ce cylindre : & que la ſeconde pouſſe ces mêmes particules non ſeulement vers le centre du cercle qu'elles décrivent, mais auſſi vers le centre du plus grand cercle du cone: parce qu'elle tend en même temps à s'éloigner de ces deux centres. Or il eſt viſible que les corps terreſtres ſe meuvent dans la maſſe élementaire comme dans deux cones, dont les pointes ſont dans les Poles, & les Baſes dans l'Equateur : ce qui fait que tous ces corps ſont pouſſez en même temps & vers le centre de l'Equateur, qui eſt le même que celuy de la terre, & vers le centre du cercle qu'ils décrivent. Ce qui a trompé icy l'Auteur, eſt qu'il n'a conſideré que l'effort que les globules font à s'éloigner du centre de leur mouvement, & qu'il n'a eu aucun égard ni à celuy qu'ils font pour décrire l'équateur, ni à celuy dont parle Mr. Deſcartes dans le nomb. 27. de la 4. partie de ſes Principes ; qui ſont pourtant fort remarquables : ce qui fait qu'il tombe dans un dénombrement imparfait, & qu'il blâme ſans raiſon Mr. Deſcartes.

*Fin du ſeptiéme Chapitre.*

## CHAPITRE VIII.

*Où l'on examine en general la Philoſophie de Mr. Deſcartes.*

### CENSURE. ARTICLE I.

CONSIDERONS donc maintenant la nature & les qualitez de cette nouvelle Philoſophie. On en conçoit d'abord une fort bonne opinion. Elle conduit à la verité par de belles voyes, elle arrache les racines de l'erreur, ſçavoir les prejugez ; & comme ſi elle avoit preparé la terre pour bâtir, elle jette les fondemens ſur des Principes approuvez de tous le monde .....

### RE'PONSE A L'ARTICLE I.

Dans cet Article Mr. Huet ne fait autre choſe que rapporter les louanges qu'on a coutume de donner à la Philoſophie de Mr. Deſcartes ; auſquelles nous n'avons rien à répondre.

### CENSURE. ARTICLE II.

C'eſt ce qui fait qu'on n'a pas lieu d'eſtre ſurpris que cette doctrine ait eſté reçuë avec tant d'applaudiſſement, particulierement de ceux qui

dans leur jeuneſſe s'eſtant exercez d'une maniere telle quelle dans les Ecoles des Peripateticiens, ſans avoir eſté inſtruits de l'ancienne Philoſophie, ont eſté touchez des agrémens de cette nouvelle doctrine, qui n'eſt point raboteuſe, heriſſée, ny embarraſſée; & qui eſt d'ailleurs plus probable, & plus vray ſemblable.....

## RE'PONSE A L'ARTICLE II.

L'Auteur propoſe icy les raiſons pour leſquelles cette Philoſophie a eſté ſi bien reçuë du vulgaire; enſuite de quoy il luy attribuë cinq defauts principaux, que nous allons examiner.

## CENSURE. ARTICLE III.

### *Premier Defaut,*

Vous avez reconnu que Deſcartes n'eſt pas conſtant, & qu'il ne s'eſt pas tenu à la reſolution qu'il avoit faite de douter de tout, ayant admis pluſieurs choſes douteuſes & dignes d'être rejettées; comme ſi par cette conduite, il avoit voulu obliger ſes diſciples à douter de l'opinion de tous les autres Philoſophes, & à ne recevoir que la ſienne. De cette inconſtance dans ſes Principes, il s'eſt enſuivi un fort grand changement dans ſa doctrine; d'où vient qu'il a ſouvent rejetté des choſes probables, & qu'il a reçû pour tres-certaines des choſes douteuſes. Je vous en ay rapporté pluſieurs exemples. Voila le premier defaut,

## Reponse au I. Defaut.

Il eſt vray que Mr. Deſcartes meriteroit de paſſer pour inconſtant, ſi ayant reſolu de douter de tout, il avoit admis quelque choſe pour vray ſans l'avoir examiné : mais s'il n'a rien admis qu'aprés un ſuffiſant examen, pourquoy l'accuſer d'eſtre inconſtant, & d'avoir voulu faire douter de l'opinion de tous les autres Philoſophes, pour ne recevoir que la ſienne ? Pourquoy dire que de cette inconſtance dans ſes Principes, il s'eſt enſuivi un fort grand changement dans ſa doctrine ? puis que le doute de Mr. Deſcartes n'eſt pas un Principe de Philoſophie, mais une methode pour s'inſtruire, comme il a eſté remarqué dans la réponſe au 1. art. du 1. chap.

## *Second Defaut.*

Le ſecond defaut de Mr. Deſcartes eſt, que s'eſtant figuré qu'il avoit trouvé quelque choſe de ſolide touchant la nature de l'eſprit humain, il s'en eſt ſervi pour reſoudre les plus grandes difficultez de la Philoſophie ; ce qui eſt cauſe qu'il s'eſt trompé en pluſieurs, ſur tout dans la recherche de la regle de la verité, que les Latins appellent, *Criterium*, ſans laquelle

quelle on ne peut connoiſtre la verité ; & dans la demonſtration de l'exiſtence de Dieu, de laquelle il a voulu faire voir que la certitude de pluſieurs autres choſes dépendoit. Ce défaut eſt en toutes les parties de cette Philoſophie : ce qui fait que ſi on l'appelle *fanatique*, elle ne ſera pas mal baptiſée.

## REPONSE AU II. DEFAUT.

On peut voir dans nos réponſes aux articles du Chap. 3. que ce que Mr. Deſc. a dit de la nature & de l'exiſtence de l'eſprit, eſt tres-ſolide. On peut voir encore dans la réponſe aux art. du ſecond Chap. qu'il ne s'eſt point trompé dans ce qu'il a enſeigné de la regle de la verité, laquelle il fait conſiſter dans l'évidence. Nous avons prouvé encore que la demonſtration qu'il a faite de l'exiſtence de Dieu eſt fort exacte, & que toutes les veritez qui dépendent d'une ſuite de raiſonnemens, la ſuppoſent. D'où il s'enſuit que le ſecond défaut que l'Auteur attribuë à la Philoſophie de Mr. Deſcartes eſt purement imaginaire.

## *Troiſiéme Défaut.*

Le troiſiéme défaut eſt, qu'en recherchant les cauſes naturelles, il ſe contente de celles dont les effets ont pû proceder, ſans ſe mettre en

peine de celles d'où ils procedent en effet. Car ſi un effet peut avoir une autre cauſe, & ſi cette cauſe peut produire un autre effet; c'eſt deviner que de faire dépendre l'un de l'autre, car rien ne ſe fait fortuitement dans la nature: mais toutes & quantes fois que les cauſes qui ſont neceſſaires à produire quelque choſe, concourent, cet effet eſt produit avec neceſſité. Ainſi tout effet qui peut proceder de certaines cauſes, procede neceſſairement de ces cauſes; d'où vient que Sextus Empyricus a dit fort ſagement, que ſi la verité ne procedoit que de ce qui eſt vray, la verité des effets eſtant connuë, la verité des cauſes d'où ils procedent, le ſeroit auſſi. Mais comme la verité peut proceder du faux comme du vray, quoy que les effets ſoient veritables, il ne s'enſuit pas que les cauſes d'où ils procedent le ſoient auſſi: cela veut dire, que lors qu'on propoſe, ou qu'on peut propoſer pluſieurs cauſes d'un même effet il eſt neceſſaire qu'il y en ait pluſieurs de fauſſes, n'y en ayant qu'une qui ſoit vraye. Par où on voit combien on doit mépriſer la Philoſophie Carteſienne. Car quand nous luy accorderions que toutes les choſes corporelles ont pû proceder des principes qu'elle a poſez, (ce que nous avons pourtant prouvé eſtre faux,) il ne s'enſuivroit pas pour cela que le monde eût procedé de ſes principes, veu que Deſcartes avouë luy-même, qu'il auroit pû proceder de cauſes toutes diverſes. Car il dit que par les loix de la nature on auroit pû tirer du cahos un monde tout ſemblable à celuy cy, comme il a entrepris autresfois de l'expliquer. (a) En quoy il eſt auſſi ridicule, que le ſeroit celuy qui eſtant aſſis aux portes de Paris, feroit profeſſion de dire d'où ſont partis tous les voyageurs qui ar-

rivent à Paris, & qui diroit que celuy-cy eſt parti de Dijon, & celuy-là de Lyon, parce qu'ils en ont pû partir. Or comme ce monde-cy a pû proceder d'autres cauſes, ainſi un monde entierement different du noſtre a pû proceder des mêmes cauſes que Deſcartes a feint. (*b*) Mais quel avantage retirerons-nous de cette fiction, dans laquelle les cauſes & les effets ſont également incertains ? On diroit peut-eſtre que ſi cela n'eſt pas utile, il eſt fort loüable, & qu'il a eſté pratiqué par Ariſtote & par Epicure, ſur tout ſi on reduit à peu de principes une ſi grande varieté d'effets, comme Deſcartes l'a fait. Je ne m'étonne plus que cela ait plu au vulgaire ; mais ſi nous regardons de prés les Principes de Deſcartes, nous trouverons qu'ils ſont auſſi compoſez en effet, qu'ils ſont ſimples en apparence : car cette continuelle briſure de parties, qui quoy que fort petites peuvent devenir encore beaucoup plus petites, & recevoir continuellement de nouvelles formes : cette grande ſubtilité du premier Element, & cette grande varieté de parties du troiſiéme Element ſont ſi propres à feindre tout ce qu'on veut, que Deſcartes en a pû tirer un monde imaginaire tel qu'il a voulu, auſſi facilement que le noſtre : ce qu'on ne ſçauroit reprocher à Ariſtote ny à Epicure. Car comme celuy cy a attribué à ſes atomes des figures immuables, & que celuy-là a rapporté l'origine de toutes les choſes à certaines formes déterminées, ils ont pû conclure certainement certains effets des cauſes qu'ils ont ſuppoſées. (*c*) Si vous demandez à Deſcartes comment il eſt arrivé qu'un grand cercle qui ſe détache de Saturne, l'environne toujours, d'abord il vous tirera la cauſe de cet effet du grand magazin des

cauſes qu'il a preparé ; mais ces cauſes ſeront telles, que vous en pourrez conclure que les autres planetes doivent eſtre environnées de ſemblables anneaux. Or c'eſt une maxime des Philoſophes, que ce qui prouve trop ne prouve rien : c'eſt pourquoy s'il avoit poſé des Principes d'où il eût pû conclure que Saturne devoit eſtre entouré d'un anneau avant que Mr. Hugens l'eût découvert, ils auroient une grande apparence de verité. Mais tant s'en faut qu'il ait connu cet anneau par ſes principes, au contraire il a conclu que c'eſtoient deux planetes, & a crû qu'il avoit apporté des cauſes tres-certaines pourquoy ces deux planetes ſe mouvoient fort lentement autour de Saturne . . . . .

## RE'PONSE AU III. DEFAUT.

Mr. Huet n'a pas pris garde ſans doute, que la Phyſique ſpeculative ne ſe peut traiter que d'une maniere problematique, & que tout ce qui eſt demonſtratif ne luy appartient pas. S'il y avoit fait attention, il ſeroit ſans doute perſuadé (comme le ſont tous les autres Philoſophes) qu'on connoiſt tout ce que l'eſprit humain eſt capable de connoiſtre dans les choſes corporelles, ſi l'on y peut concevoir diſtinctement une telle diſpoſition ou arrangement de parties, que de cet arrangement ou de cette diſpoſition, tous les effets qu'on voit dans les corps, puiſſent abſolument s'en enſuivre. Et il n'importe

de dire que rien ne ſe fait fortuitement dans la nature ; car nous en demeurons d'accord : mais il ne s'enſuit pas delà qu'un effet qui eſt produit par une certaine cauſe, ne puiſſe eſtre produit par une autre ; & cela eſtant ainſi, il eſt viſible que quand on cherche la cauſe de cet effet en Phyſique, ( où tout eſt problematique ) il ſuffit d'avoir trouvé celle qui le peut produire, ſans qu'il ſoit neceſſaire de connoiſtre preciſement celle qui l'a produit ; dont la raiſon eſt, que quand on a trouvé la premiere, on peut s'aſſurer que toutes les fois qu'on ſuppoſera cette cauſe, le même effet devra eſtre produit. C'eſt ainſi, par exemple, qu'en ſuppoſant des cauſes qui peuvent produire les mouvemens des aſtres, quoy qu'elles ne les produiſent pas, on trouve infailliblement leurs conjonctions & leurs oppoſitions. Cela eſt confirmé par Sextus Empyricus, que Mr. Huet cite luy-même, qui dit que ſi les effets ne pouvoient proceder que de leur veritable cauſe, connoiſſant la verité des effets, on connoiſtroit auſſi infailliblement la verité de leur cauſe. Mais comme les effets peuvent proceder des cauſes ſuppoſées comme des vrayes ; quoy que les effets ſoient veritables, il n'eſt pas neceſſaire que les cauſes auſquelles on les attribuë, ſoient

les vrayes cauſes de ces effets. C'eſt là le vray ſens de ce Philoſophe, & non pas celuy que l'Auteur luy donne, quand il luy fait dire que diverſes cauſes d'un même effet pouvant eſtre propoſées, il faut neceſſairement qu'il y en ait pluſieurs de fauſſes, parce qu'il n'y en a qu'une de vraye; car tout le monde tombe d'accord qu'en Phyſique, une cauſe ne doit pas paſſer pour fauſſe, mais pour vraye, lors qu'elle peut produire l'effet qu'on luy attribuë.

(*a*) L'exemple que Mr. Huet apporte d'un homme qui eſtant aſſis à une porte de Paris feroit profeſſion de dire d'où viennent ceux qui arrivent en cette Ville; & qui diroit que l'un vient de Dijon, & l'autre de Lyon, parce qu'ils en peuvent venir, ne fait rien contre Mr. Deſcartes; parce qu'il ne s'agit pas icy de ſçavoir déterminement le lieu d'où ces hommes viennent, mais de connoiſtre comment ils ſont venus, ſçavoir s'ils ſont venus à cheval, en carroſſe, ou autrement; (car il faut remarquer qu'en Phyſique il ne s'agit que des cauſes efficientes des effets.) Or ſoit qu'ils ſoient venus à cheval, ou en carroſſe, ou en quelque autre façon, il ſuffit qu'ils ont pû venir également par ces differentes voyes, pour eſtre aſſuré

qu'on en fera venir d'autres quand on voudra, par une de ces voyes, quoy que cette voye ne ſoit pas celle par laquelle ceux qui viennent d'entrer, ſont venus.

(*b*) Mr. Huet demande quels avantages on peut tirer des Principes de Mr. Deſcartes ? Et il eſt aiſé de luy répondre, qu'ils ſervent merveilleuſement à expliquer les effets de la nature ; ſans qu'on puiſſe objecter qu'ils ſont trop compoſez, & que cette briſure perpetuelle des parties de la matiere peut ſervir à feindre tout ce qu'on veut ; ce qu'on ne peut pas dire des principes d'Ariſtote, ny de ceux d'Epicure : car on verra, ſi l'on regarde les choſes de prés, que les effets de la nature ſont capables d'une ſi grande varieté, qu'ils ſuppoſent neceſſairement dans la matiere une mutabilité infinie, qui ne convient pas aux principes d'Ariſtote, ny à ceux d'Epicure, puiſque ceux-cy conſiſtent en certaines groſſeurs & figures immuables, & ceux-là en certaines formes déterminées, comme l'aſſure l'Auteur.

(*c*) Quant à l'Anneau de Saturne, Mr. Deſcartes a pû croire avec le vulgaire, qu'il conſiſte en deux planetes, ſans que cela faſſe aucun tort à ſes principes, deſquels il n'a pu conclure autre choſe, ſi ce n'eſt qu'il a pû ſe former pluſieurs planetes dans le tourbillon du Soleil, &

enſuite il a eſté obligé de recourir au ſens de la veuë, qui en cela a plus de credit que tous les autres, pour découvrir combien il s'en eſt formé, au moins de celles qui nous ſont viſibles. Or rien n'empêche de dire, que le ſens de la vuë a pû tromper Mr. Deſcartes, & qu'il l'a trompé en effet, en luy repreſentant l'anneau de Saturne comme deux planetes, comme je viens de dire, ſans toutesfois que cela puiſſe bleſſer ſes Principes, qui ne ſervent tout au plus qu'à prouver qu'il a pû ſe former deux planetes autour de Saturne; ce qui eſt indubitable.

## *Quatriéme Défaut.*

Le quatriéme Défaut eſt, que cette Philoſophie eſt contraire à pluſieurs conſtitutions de la religion chreſtienne, quoy qu'elle affecte de paroiſtre fort pieuſe; car elle enſeigne qu'il faut ſoûmettre ſon eſprit à tout ce que Dieu propoſe à croire. (*a*) Mais ce Philoſophe pieux & devot a attaché cette loy à des conditions iniques. Il a oſé comparer la verité de ſes opinions avec la verité des dogmes de la foy, aſſurant que l'une n'eſt pas contraire à l'autre, & que ce qu'il enſeigne dans ſa Philoſophie eſt ſi certain, qu'il ne peut eſtre contraire à la Theologie, ſi ce n'eſt que la Theologie repugne à la lumiere de la raiſon ..... Ayant donc enſeigné que pluſieurs choſes repugnent à la raiſon, & à elles-mêmes, leſquelles la foy neanmoins a definies comme

tres veritables ; & voyant encore que par ſes fictions il avoit diminué la puiſſance de Dieu ; il a cru qu'il repareroit ce défaut en diſant, que Dieu peut faire les choſes qui repugnent à la raiſon & à elles mêmes, parce qu'elles ne repugnent pas à la raiſon par elles, mais par la volonté de Dieu. (*b*) Combien il eût eſté plus à propos de dire que puiſque la foy enſeigne, que le monde a eſté fait du neant, quelque choſe peut eſtre faite de rien ; & que cela ne repugne point. Par ce moyen il eût reglé, comme il le devoit, la raiſon par la foy, & non pas la foy par la raiſon (*c*) Il croit que Dieu peut faire les choſes mêmes qui repugnent à la raiſon, comme que deux & deux ne ſoient pas quatre, & que les trois angles d'un triangle ne ſoient pas égaux à deux droits. Mais on peut bien dire que les myſteres de la foy ſont au deſſus de la portée de l'eſprit humain, mais non pas qu'ils ſoient contraires à la raiſon, puiſque quelques Peres ſemblent avoir eſté de ce ſentiment, comme ſaint Ambroiſe & ſaint Auguſtin, leſquels ſi on les entend bien, n'ont penſé autre choſe, ſi ce n'eſt que Dieu peut faire beaucoup de choſes outre l'ordre de la nature, que l'eſprit humain ne peut comprendre, & qu'il doit admirer. C'eſt en ce ſens là que ceux qui ont écrit l'Ecriture, ont dit qu'il n'y a rien d'impoſſible à Dieu, c'eſt à dire, que Dieu pout faire les choſes que la nature ne ſouffre pas, & que les hommes ne ſçauroient produire. Mais cette puiſſance de Dieu ne s'étend point ſur les choſes qui repugnent à elles-mêmes, & à la raiſon. (*d*) *Je n'ay jamais douté*, dit Deſcartes, dans ſa ſixiéme Med. *qu'une choſe fût impoſſible à Dieu que parce que j'ay trouvé de la repugnance à la concevoir.* Son eſprit & ſa penſée ſeront donc la

regle de la verité. Je n'examine pas maintenant comment cela s'accorderoit avec ce qu'il a dit du changement des axiomes & des eſſences qui, ſelon luy, dépendent de la volonté de Dieu : car ſi Dieu peut faire que le tout ne ſoit pas plus grand que ſa partie, ou que deux & deux ne ſoient pas quatre, il faut qu'il le conçoive clairement ; ou s'il ne le conçoit pas ainſi, Dieu ne le ſçauroit faire de cette ſorte. (*e*) Mais le Concile de Latran décide la choſe bien autrement. *La verité n'eſtant jamais oppoſée à la verité nous definiſſons*, dit ce Concile, *que toute concluſion qui eſt contraire à la verité de la foy, eſt entierement fauſſe.* Suivant ce principe tout ce que la raiſon propoſe comme contraire à la foy, eſt faux. Deſcartes au contraire conclut de ce principe que ce que la raiſon a prouvé ne peut eſtre contraire à la raiſon à cauſe qu'il eſt vray. Mais le fait eſt contre Deſcartes : car eſtant conduit par la raiſon il a crû qu'il eſtoit auſſi vray que de rien il ne ſe peut faire rien, qu'il croit qu'il eſt vray que le tout eſt plus grand que ſa partie : ce qui repugnant à la foy, on conclut à bon droit ſelon le Concile, que cela eſt faux. Il en eſt tout autrement de Deſcartes que du Concile ; parce qu'il a crû temerairement que cela eſtoit vray, il a crû fauſſement que cela ne repugnoit pas à la foy. (*f*) Les Carteſiens n'ont pas eſté plus modeſtes que leur Maiſtre : croyant eſtre les ſeuls qui ont l'uſage de la raiſon, ils ont crû que la raiſon n'eſtoit en rien inferieure à la foy. Henricus Regius, & pluſieurs autres ſont parvenus à ce point d'effronterie que d'oſer dire, qu'il faut ſoumettre ſon eſprit également à la foy & à l'évidence, & que les articles de la foy, ſur tout le myſtere de la Trinité peut eſtre attaqué par des argumens

ſi forts, qu'il eſt impoſſible d'y répondre ſans violer la raiſon. .... Deſcartes dit encore, que c'eſt bleſſer la dignité de la foy, ſi pour confirmer les decrets qui ne peuvent eſtre démontrez par des raiſons naturelles, on ſe ſert de raiſons humaines & ſeulement probables. Mais ſi la foy eſt bleſſée par des argumens probables, tout ce que la raiſon luy pourra fournir de ſecours, luy ſera contraire: les ſimilitudes, les comparaiſons, les motifs de credibilité luy nuiront Cependant les écrits des Peres en ſont tous remplis, & on ne trouve que cela dans les Ecrits des Theologiens. (g) Ce que Deſcartes dit ſur ce precepte de Jeſus-Chriſt, qu'il faut faire du bien à ſes ennemis, n'eſt pas moins inſuportable. Il veut que la raiſon de ce precepte ſoit, que la nature de l'homme eſtant fort portée à la vengeance, tandis qu'elle eſt pouſſée vers le côté oppoſé, demeure dans le milieu que la nature demande; comme ſi cette bonté envers ceux qui nous font du mal, n'eſtoit pas deſirable par elle même, mais ſeulement pour nous empêcher d'aller dans l'excés de la vengeance, & comme ſi Jeſus-Chriſt ne nous avoit pas enſeigné un motif tres-raiſonnable de cette loy dans ſaint Mathieu chap. 5. par ces paroles: *Afin que vous ſoyez enfans de votre Pere qui eſt au Ciel, qui fait lever le Soleil ſur les bons & ſur les méchans, & pluvoir ſur les juſtes & ſur les injuſtes.* (h) De plus cette Philoſophie machinale conduit à l'impieté. C'eſt pour cela que Parxerus l'a attaquée en dernier lieu avec beaucoup de ſubtilité. Car quoy qu'elle ſerve à expliquer les cauſes des effets corporels, & qu'elle ſoit fort vray-ſemblable en ces choſes, elle doit eſtre pourtant renfermée dans certaines bornes; ce que les Carteſiens n'ayant ſçû faire, ils ont oſé

ſoumettre aux loix de la machine, les choſes même incorporelles, comme la pieté, la grace, &c. Cequi eſt une vraye corruption de la Religion. Iamblique reprit avec raiſon Porphyre, de ce qu'il reduiſoit aux loix de la nature toutes les maximes des Egyptiens, veu qu'il y a des cauſes plus ſublimes que les cauſes naturelles. (i) Enfin ce n'eſt pas un leger défaut de la Philoſophie de Deſcartes, qu'il défend de rechercher les cauſes finales..... (K) Le cinquiéme Défaut eſt, que Deſcartes regarde comme des prejugez toutes les opinions qui ſont contraires aux ſiennes.....

## RE'PONSE AU IV. DEFAUT.

Les Carteſiens défient l'Auteur de citer un dogme de foy auquel la Philoſophie de Mr. Deſcartes ſoit contraire. Tandis qu'il n'en citera point, ils perſiſteront à croire que les veritez de la Philoſophie, qu'ils ne diſtinguent pas des veritez de la raiſon, ne ſont point contraires à celles de la foy. Ils aſſurent que Mr. Deſcartes n'a jamais dit que Dieu puiſſe faire les choſes qui repugnent; il n'a jamais dit, par exemple, que Dieu puiſſe faire que deux & deux ne faſſent pas quatre; ou s'il l'a dit, ce n'a eſté que dans ſon doute hypothetique, ou bien lors que par une abſtraction d'eſprit, il a conſideré Dieu ayant le libre decret de ſa volonté,

volonté, par lequel il a voulu que deux & deux fiſſent quatre. Car voicy comment il parle dans la 104. Lettre du ſecond Tome. *On vous dira que ſi Dieu avoit établi ces veritez, il les pourroit changer, comme un Roy fait ſes loix : à quoy il faut répondre, que oüy ſi ſa volonté peut changer. Mais je la comprens comme éternelle & immuable, & moy je juge le même de Dieu.* Ce qui fait voir que Mr. Deſcartes ne croit pas que les veritez qu'on appelle *éternelles*, telles que ſont toutes les eſſences des choſes, puiſſent changer, à cauſe que Dieu qui les a produites, & qui les conſerve, agit en les produiſant & en les conſervant d'une maniere immuable.

(*a*) Mr. Deſcartes n'attache point la ſoumiſſion que nous devons à la foy, à des conditions iniques. Il veut abſolument que nous croyions tout ce qui nous eſt revelé; mais il veut que nous nous ſervions de la raiſon pour diſtinguer ce qui eſt revelé d'avec ce qui ne l'eſt pas. Il ne compare pas non plus la verité de ſes opinions avec les dogmes de la foy. Il ſçait trop bien qu'il faut croire tout ce que Dieu a revelé, encore qu'il ſoit au deſſus de la portée de notre eſprit. C'eſt ce qu'il enſeigne expreſſement dans le

25. nomb. de la premiere partie des Principes, où il dit, *que ſi Dieu nous fait la grace de nous reveler, ou à quelques autres, des choſes qui ſurpaſſent la portée ordinaire de noſtre eſprit, telles que ſont les Myſteres de l'Incarnation & de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-eſtre pas bien clairement : car nous ne devons point trouver étrange qu'il y ait en ſa nature qui eſt immenſe, & en ce qu'il fait, beaucoup de choſes qui ſurpaſſent la capacité de noſtre eſprit.* Cela n'empêche pas pourrant qu'il n'aſſure hardiment, que les veritez de la Philoſophie ne ſont pas contraires à celles de la Theologie, c'eſt à dire, à celles de la foy, (car c'eſt ce que nous entendons icy par la Theologie :) dont la raiſon eſt, que les veritez de la foy ſont dans un ordre ſurnaturel, & que les veritez de la Philoſophie ſont purement naturelles : ce qui fait qu'il ne peut y avoir de veritable contrarieté entre elles, à cauſe que la veritable contrarieté ne ſe rencontre que dans les choſes qui ſont d'un même ordre, ainſi que je l'ay expliqué dans le 12. chap. de la 1. partie du 3. Livre de ma Morale. Mr. Deſcartes n'a donc point enſeigné que la foy ait defini comme tres-

veritables, des choſes qui repugnent à la raiſon & à elles-mêmes. Et comme il n'a jamais diminué la puiſſance de Dieu par ſes fictions, & qu'il l'a au contraire beaucoup augmentée, en diſant que le monde eſt immenſe; auſſi n'a-t-il point eſté obligé pour reparer ce défaut, de dire que Dieu peut faire les choſes qui repugnent à la raiſon. Nous ne ſçavons pas auſſi qu'il ait dit cela en aucun endroit.

(*b*) Il eſt vray que la foy enſeigne d'un côté que le monde a eſté fait de rien; & que Mr. Deſcartes, & tous les autres Philoſophes enſeignent de l'autre que quelque choſe ne peut eſtre faite de rien: & cela eſt également vray en deux ſens differens. Car il faut ſçavoir, Monſieur, qu'il n'y a rien de plus équivoque que cette propoſition: *Dieu a fait le monde de rien.* Car Dieu a pû faire le monde de rien en deux manieres; ou en le faiſant ſans ſuppoſer aucun ſujet, ou en le faiſant de rien, comme d'une cauſe materielle. La foy nous enſeigne bien que Dieu a fait le monde de rien dans la premiere ſignification; mais non pas dans la ſeconde: car il eſt certain que le rien ne peut eſtre la cauſe materielle d'aucune choſe; c'eſt pourquoy quand on dit que de rien il ne ſe peut faire rien, cela ne ſignifie pas que

Dieu n'ait pû faire des choſes ſans ſuppoſer aucun ſujet, car nous ſçavons qu'il a fait ainſi les ſubſtances ; mais cela veut dire que Dieu agiſſant par les creatures comme par des cauſes ſecondes, ne peut produire aucun eſtre qui ne ſupoſe une cauſe materielle, c'eſt à dire une choſe dont cet être ſoit fait : ainſi rien n'empêche que nous ne croyons par la foy que Dieu a fait le monde du neant, entendant par là qu'il l'a fait ſans ſuppoſer aucun ſujet de ſon action & ſans avoir beſoin du ſecours d'aucune creature ; & de dire en même temps avec les Philoſophes, que de rien il ne ſe fait rien, entendant par là que Dieu agiſſant par les creatures & par ſa puiſſance ordinaire, ne produit rien ſans ſuppoſer un ſujet de ſon action, & une cauſe materielle de l'effet qu'il produit.

(*c*) Comme Mr. Deſcartes n'a jamais dit que Dieu puiſſe faire des choſes qui repugnent à la raiſon, il n'a pas dit non plus que les myſteres de la religion ſoient contraires à la raiſon : il dit ſeulement qu'ils ſont au deſſus de la raiſon. Ainſi l'Auteur n'a rien à démeler avec luy à cet égard. Mais il n'en eſt pas de même à l'égard des Peres qu'il cite : car il eſt certain que ſaint Auguſtin & ſaint Ambroiſe ont

crû que Dieu pouvoit faire des choſes qui fuſſent non ſeulement ſelon l'ordre de la nature ; mais encore contre l'ordre de la nature. Mr. Huet ſuppoſe avec les Theologiens modernes, qu'il y a un milieu entre eſtre fait ſelon les loix de la nature & eſtre fait contre les loix de la nature. Saint Auguſtin ſuppoſe au contraire, que tout ce qui n'eſt pas conforme aux loix de la nature y eſt contraire : c'eſt pour cela qu'il dit au ſujet de la penetration des corps, *ſed nova ſunt, ſed inſolita ſunt, ſed contra naturæ curſum notiſſimum ſunt : quia magna, quia mira, quia divina, & magis vera, certa, firma.* Que l'Auteur réponde donc à ce paſſage de ſaint Auguſtin.

(*d*) Mr. Deſcartes a dû dire en ſuivant ſes Principes, qu'il n'a jamais crû qu'une choſe fût impoſſible que parce qu'il ne la pouvoit concevoir, c'eſt à dire, que parce que ſon idée renfermoit de la contradiction. Et en effet, par quelle autre raiſon pouvoit-il dire qu'il la croyoit telle ? *Je n'ay jamais jugé*, dit-il dans ſa ſixiéme Med. *qu'une choſe fût impoſſible, que parce que j'ay trouvé de la repugnance à la concevoir.* Si cela eſt ainſi, dira Mr. Huet, l'eſprit & la penſée de Mr. Deſcartes ſeront donc la regle de la verité.

Cela eſt vray, répondront les Carteſiens; & la choſe ne peut eſtre autrement à l'égard de Mr. Deſcartes. Car comment peut-il connoiſtre que les choſes ſont poſſibles ou impoſſibles, qu'entant qu'il peut ou qu'il ne peut pas les concevoir, c'eſt à dire, qu'il trouve ou qu'il ne trouve pas des contradictions dans leur idée? Il ſeroit fort inutile d'examiner enſuite comment cela ſe peut accorder avec ce que Mr. Deſcartes a dit du changement des axiomes & des eſſences; car il eſt certain que Mr. Deſcartes n'a jamais enſeigné ce pretendu changement. Si Mr. Huet objecte que ceux qui ont écrit l'Ecriture, ont dit qu'il n'y a rien d'impoſſible à Dieu, & partant qu'il peut faire les choſes que nous ne pouvons pas concevoir: les Carteſiens répondront, que les choſes ſont inconcevables en deux manieres; ou ſelon leur eſſence, ou ſelon la maniere dont elles ſont faites: que les choſes inconcevables de la premiere ſorte ſont abſolument impoſſibles, & que les choſes inconcevables de la ſeconde ne ſont impoſſibles que parce qu'elles ne ſe peuvent faire par les forces de la nature, & que du reſte quand les Carteſiens diſent que Dieu peut changer la nature des choſes, cela ne s'entend pas de leur eſſence, mais

ſeulement de leur état ordinaire. Ainſi c'eſt une choſe conſtante que l'opinion des vrais Diſciples de Mr. Deſcartes eſt, que toutes les choſes qui ne renferment point de contradiction dans leur idée, ſont poſſibles à Dieu; mais avec cette difference, qu'il y en a qui ſont telles par rapport à la puiſſance ordinaire de Dieu, & d'autres qui ne ſont telles que par rapport à ſa puiſſance extraordinaire. Les choſes poſſibles de la premiere ſorte ſont celles que Dieu produit d'une maniere que nous pouvons concevoir; & celles qui ſont poſſibles de la ſeconde, ſont les choſes que Dieu produit d'une façon que nous ne ſçaurions comprendre. Ainſi, par exemple, la production d'un ſerpent par un autre eſt une choſe poſſible à la puiſſance de Dieu ordinaire, parce que nous pouvons comprendre les rapports qui ſont entre le ſerpent qui produit & celuy qui eſt produit. Et au contraire le changement d'une verge en ſerpent eſt une choſe poſſible à la ſeule puiſſance de Dieu extraordinaire; parce que nous ne pouvons pas comprendre les rapports qui ſont entre le ſerpent & la verge, dont il eſt produit immediatement. Ce qu'il faut bien remarquer.

(e) Je ne ſçay, Monſieur, à quel pro-

pos l'Auteur cite icy la ſixiéme ſeſſ. du Concile de Latran, qui dit, *que la verité n'eſtant pas oppoſée à la verité, toute concluſion qui eſt contraire à la verité de la foy, eſt fauſſe*; car il eſt vray que cette deciſion eſt fort exacte : mais elle ne fait rien contre la doctrine de Mr. Deſcartes, qui eſt que les concluſions de la raiſon ne peuvent eſtre contraires à la foy, parce que la contrarieté ne ſe rencontre proprement qu'entre les choſes qui ſont d'un même ordre, & que les veritez de la foy & les concluſions de la raiſon ſont dans deux ordres differens, ſçavoir les unes dans l'ordre naturel, & les autres dans l'ordre ſurnaturel, ainſi qu'il a eſté remarqué. Il ſeroit même inutile de dire que le fait eſt contre Mr. Deſcartes, en ce qu'étant conduit par la raiſon, il a cru que de rien il ne ſe fait rien ; & que cependant le Concile a conclu que cela eſt faux : car il eſt aiſé de répondre, que le Concile de Latran ne condamne point ceux qui diſent que de rien il ne ſe fait rien, ou s'il les condamne, que ce n'eſt pas abſolument, mais dans un ſens tout different de celuy de Mr. Deſcartes : car en effet, Mr. Deſcartes entend que de rien il ne ſe fait rien ſelon les loix de la nature, & par la puiſſance ordinaire de Dieu ; & le Concile

défend ſeulement de dire, que de rien il ne ſe fait rien par la puiſſance même extraordinaire de Dieu. Ce qui eſt fort different.

(*f*) S'il y a des Carteſiens qui ont dit que la raiſon n'eſt en rien inferieure à la foy, ils n'ont pas ſuivi le ſentiment de leur Maître qui eſt tout contraire. Il eſt vray que Mr. Deſcartes a crû que c'eſtoit bleſſer la dignité de la foy, ſi pour confirmer ſes myſteres qui ne peuvent eſtre démontrez par des raiſons naturelles, on ſe ſert de raiſons humaines & ſeulement probables. La raiſon de cela eſt, que c'eſt contre le bon ſens que de vouloir prouver ce qui ne peut eſtre prouvé, & qu'il n'y a rien qui revolte tant la raiſon humaine, que de la vouloir convaincre par de fauſſes raiſons. Mr. Huet répond, que ſi la foy eſt bleſſée par ces argumens probables, tout ce que la raiſon luy pourroit fournir de ſecours, luy ſera contraire; les ſimilitudes, les comparaiſons, les motifs de credibilité luy nuiront: cependant les livres des Peres en ſont tout remplis, & on ne trouve que cela dans tous les écrits des Theologiens. Mr. Deſcartes replique que les ſimilitudes, les comparaiſons, les motifs de credibilité, &c. ſont tres-utiles pour prouver que Dieu a revelé les

myſteres, mais qu'ils ne ſervent de rien pour expliquer les myſteres que Dieu a revelez. Il eſt ſi perſuadé de cela, qu'il oſe dire dans la réponſe aux 2. objections, *qu'un infidelle qui deſtitué de toute grace ſurnaturelle, & ignorant tout à fait que les choſes que nous autres Chreſtiens croyons, ont eſté revelées de Dieu, neanmoins attiré par quelques faux raiſonnemens ſe porteroit à croire les mêmes choſes qui luy ſeroient obſcures, ne ſeroit pas pour cela fidelle, mais plutoſt il pecheroit en ce qu'il ne ſe ſerviroit pas comme il faut de ſa raiſon.* Il y a donc une grande difference entre prouver les myſteres, & prouver les motifs de credibilité: ceux-cy ſont de la portée de l'eſprit, & la raiſon eſt obligée de les examiner; & les autres ſont infiniment au deſſus de la capacité de notre eſprit. Il y a autant de temerité à vouloir penetrer ceux-cy, qu'il y a de negligence à ne pas chercher les raiſons des autres. Car, comme dit ſaint Auguſtin dans ſa 122. Lettre, & en pluſieurs autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui eſt au deſſus de nôtre raiſon, ſi la raiſon même ne nous avoit perſuadé qu'il y a des choſes que nous faiſons bien de croire, quoy que nous ne ſoyons pas encore capables de les

comprendre. Ce qui eſt principalement vray à l'égard de la foy divine ; parce que la vraye raiſon nous apprend que Dieu eſtant la verité même, il ne peut nous tromper en ce qu'il revele de ſa nature ou de ſes myſteres : par où il paroiſt qu'encore que nous ſoyons obligez de captiver notre entendement pour obeïr à Jeſus-Chriſt, comme dit ſaint Paul, nous ne le faiſons pas neanmoins aveuglement & déraiſonnablement (ce qui eſt l'origine de toutes les fauſſes religions) mais avec connoiſſance de cauſe.

(g). C'eſt un grand crime, ſelon l'Auteur, de dire que notre Seigneur n'a ordonné de rendre le bien pour le mal, que pour nous éloigner de la vengeance, parce, dit-il, que faire du bien à ſes ennemis, c'eſt faire une choſe qui eſt de ſoy deſirable. Les Carteſiens ne diſconviendront pas que faire du bien à ſes ennemis ne ſoit une choſe deſirable de ſoy ; mais ils diront que cela n'eſt deſirable de ſoy que parce qu'il eſt bon ; qu'il n'eſt bon que parce qu'il nous convient, & qu'il nous convient parce qu'il nous éloigne de la vengeance, qui eſt une choſe qui nous eſt tres contraire, à cauſe qu'elle nous attire de nouvelles injures. Ainſi ſelon les principes des Carteſiens, dire que faire du bien

à ſes ennemis eſt une choſe deſirable de ſoy c'eſt le même que dire que faire du bien à ſes ennemis, c'eſt s'éloigner de la vengeance; car dans le fond ces propoſitions ſignifient la même choſe, & ne different que dans l'expreſſion. Le motif de cette loy que Jeſus-Chriſt nous a enſeigné dans ſaint Matthieu, chap. 5. par ces paroles: *Afin que vous ſoyez enfans de votre Pere qui eſt au ciel, qui fait lever le ſoleil ſur les bons & ſur les mauvais, & pluvoir ſur les juſtes & ſur les injuſtes*, eſt tres raiſonnable; mais il n'a rien d'oppoſé au ſentiment des Carteſiens. Jeſus-Chriſt veut dire, que comme ſon Pere fait lever le ſoleil ſur les juſtes & ſur les injuſtes pour ſa gloire (car c'eſt toûjours pour ſa gloire que Dieu agit) nous devons auſſi faire du bien à nos amis & à nos ennemis pour notre propre avantage, & pour la gloire de Dieu: ce qui eſt conforme à la raiſon.

(*h*) La Philoſophie de Mr. Deſc. ne conduit point à l'impieté, & c'eſt mal à propos que Parkerus l'a attaquée ſur ce ſujet, comme il paroit par l'excellente réponſe que Mr. le Grand luy a faite. Mais aprés tout, l'Auteur reconnoiſt qu'elle ſert à expliquer les cauſes de certains effets corporels; & qu'elle eſt fort vray-ſemblable en pluſieurs choſes, mais qu'elle doit être renfer-

renfermée dans certaines bornes que les Carteſiens n'ont ſçu luy preſcrire. Ce qu'il n'a pû prouver.

(*i*) Un vray Philoſophe ſe doit ſervir de toutes les cauſes, mais non pas dans toutes ſortes d'occaſions : car, par exemple, il ſeroit auſſi ridicule de demander dans la Morale, la cauſe efficiente, que de demander dans la Phyſique la cauſe finale. En effet, que diroit-on d'un homme qui eſtant interrogé pourquoy il pardonne à ſes ennemis, répondroit qu'il leur pardonne par ſa volonté ? & qui eſtant encore interrogé comment le bois vient à Paris, répondroit qu'il y vient pour faire du feu? On ſe moqueroit certes de luy, parce qu'il répondroit par la cauſe finale, lorſqu'il s'agiroit de la cauſe efficiente ; & par la cauſe efficiente, lorſqu'il ſeroit queſtion de la cauſe finale.

(K) Il ſeroit inutile de répondre au 5. defaut que Mr. Huet attribuë à la Philoſophie de Mr. Deſcartes. Nous y avons ſuffiſamment répondu par tout ce qui a eſté dit cy-devant.

## CENSURE. ARTICLE V.

Si l'on demande quel eſt mon ſentiment touchant la perſonne de Deſcartes, je le repete icy.

J'eſtime que ç'a eſté un grand homme, & un genie du premier ordre. Il faudroit pour n'en pas demeurer d'accord, ou n'avoir nulle connoiſſance des choſes du monde, ou eſtre de mauvaiſe foy. Il avoit l'eſprit vif & ſubtil, propre à penetrer les choſes les plus cachées de la nature: & en même temps d'une telle force, qu'il n'eſtoit jamais ni accablé par la multitude des objets, ni abattu par l'aſſiduité de la meditation. L'étenduë en eſtoit ſi vaſte, qu'il embraſſoit ſans peine tout ce qu'il vouloit. A cela eſtoit jointe une netteté merveilleuſe tant à concevoir les choſes, qu'à les expliquer aprés les avoir conçuës. Avec de tels talens Deſcartes s'appliqua premierement aux Mathematiques; où il fit un tres grand progrez, & enſuite à la Philoſophie. Il remarqua bientoſt les defauts de cette ſcience, & forma le deſſein de les corriger. Pour cela ayant rejetté d'abord tous les prejugez, il entreprit de developer toute la nature, en commençant par des principes tres ſimples, tres clairs, & en tres petit nombre: entrepriſe certainement digne d'un Philoſophe élevé par deſſus tous les autres! Dans l'execution de ce grand deſſein il ſuit partout l'ordre naturel que la raiſon preſcrit, & que la liaiſon des matieres demande. Il dit une infinité de choſes en peu de paroles, & dans ce peu de paroles il traite les queſtions à fond, & les explique avec beaucoup de clarté. C'eſt en cela ſur tout qu'on peut dire que pas un Philoſophe ni des anciens, ni des modernes ne luy eſt comparable. Il a fait outre cela de tres belles découvertes, & il y a des choſes excellentes qu'il a penſées le premier. Mais à mon gré, le plus grand ſujet de louange pour luy, c'eſt qu'ayant commencé ſa Philoſophie par la connoiſſance de l'ame & de Dieu, il a pris par tout un ſoin

particulier de ne rien dire qui pût faire tort le moins du monde à ce que le Chriſtianiſme enſeigne ſur ces matieres delicates ; quoy qu'à la verité en pluſieurs endroits il ait donné par mégarde dans l'écueil qu'il vouloit éviter. Les Mathematiques ſont ce qu'il a le mieux traité, & c'eſt-là proprement qu'il triomphe : mais quand il les a mêlées avec la Philoſophie, dont en effet elles ſont une partie, au lieu de les expliquer en Philoſophe, comme il devoit, il a au contraire expliqué la Philoſophie en Mathematicien, ramenant preſque tout aux loix de la Geometrie & de la Mechanique.

## REPONSE A L'ARTICLE IV.

Je ne ſçay, Monſieur, comment dans cet article nous accorderons l'Auteur avec l'Auteur même, tant il ſemble ſe contredire. Il fait icy l'éloge le plus magnifique qui ſe puiſſe faire de Mr. Deſc. auquel il vient d'attribuer tant de defauts. Il a dit dans les 5. 10. 12. 13. articles du premier chap. & dans le 1. art. du ſecond, que Mr. Deſcartes ſe contredit ; Que les Carteſiens ſont des gens ſuperbes & faits à rebours ; Qu'ils veulent ſoutenir une Philoſophie qui n'eſt fondée que ſur des doutes, ni élevée que ſur des fictions & des rêveries ; Que la maniere de Philoſopher de Mr. Deſcartes eſt déreglée & contraire à l'ordre de la nature. Cependant il aſ-

ſure dans cet article, *que Mr. Deſcartes ſuit par tout l'ordre naturel que la raiſon preſcrit, & que l'ordre des matieres demande; qu'il a fait de grands progrez dans la Philoſophie, & qu'il a entrepris de developer toute la nature, en commençant par des principes tres ſimples & tres clairs, & en tres petit nombre : entrepriſe, certes, digne d'un grand Philoſophe.* Qu'y a-t-il de plus oppoſé que cela ?

Ce n'eſt pas tout ; il a dit encore dans le 16. art. du ſecond chap. que ſi les Carteſiens avoient une attention pareille à la ſienne, ils remarqueroient auſſi-toſt les defauts de leur doctrine, & reconnoîtroient qu'eſtre attentif, c'eſt autre choſe que ſe forger des chimeres dans l'eſprit, comme ils s'en forgent. Il ajoûte dans le 18. art. du même chap. qu'il ne ſçait pas ce que c'eſt qu'eſtre fou, ſi Mr. Deſcartes ne l'eſt pas lors qu'il dit, que tout ce qui exiſte dans l'entendement, exiſte auſſi hors de l'entendement. Il dit enfin dans le 5. art. du huitiéme chap. que Mr. Deſcartes eſt reſponſable de toutes les erreurs qui s'enſuivent de ſes mauvais Principes. Et il aſſure icy au contraire, *que Mr. Deſcartes entreprit de developer toute la nature, en commençant par des principes tres ſim-*

*ples, tres clairs & en tres petit nombre ; qu'il traite en peu de paroles les queſtions à fond, & les explique avec beaucoup de clarté, & qu'en cela on peut dire que pas un Philoſophe des anciens ni des modernes ne luy eſt comparable.* Y a-t-il encore rien qui ſe contrediſe plus que cela ?

Il a fait remarquer dans le 2. art. du huitiéme chap. que les perſonnes qui ſont accoutumées à philoſopher, & qui ſçavent ſuſpendre leur jugement, ne trouveront pas moins de defauts dans la Secte de Mr. Deſcartes, que dans les autres, & que peut-eſtre même ils y en trouveront de plus grands. Si cela eſt ainſi, pourquoy dit-il donc dans cet article, *que pas un Philoſophe des anciens ni des modernes, n'eſt comparable à Mr. Deſcartes quand il s'agit de traiter les queſtions à fond, & de les expliquer avec beaucoup de clarté* ?

Il a dit enfin dans le 3. art. du huitiéme chap. que Mr. Deſcartes enſeigne qu'il faut ſoûmettre ſon eſprit aux dogmes que Dieu nous propoſe à croire ; mais qu'il a attaché cette ſainte loy à des conditions iniques, & qu'il oſe comparer la verité de ſes opinions avec la verité des dogmes de la foy ; & il aſſure icy *qu'à ſon gré le plus grand ſujet de louange pour M. Deſcartes eſt, qu'ayant commencé ſa Philoſophie*

*par la connoiſſance de l'ame & de Dieu, il a pris par tout un ſoin particulier de ne rien dire qui pût faire tort à ce que le Chriſtianiſme enſeigne ſur ces matieres delicates.*

Ces contradictions ſont ſi évidentes, Monſieur, que je ne ſçaurois me perſuader que l'Auteur y ſoit tombé par mégarde : J'aime mieux croire que quand il a blâmé Mr. Deſcartes & ſa doctrine, il eſtoit pouſſé par quelque paſſion d'intereſt ou d'honneur, laquelle ayant ceſſé pendant qu'il a compoſé cet article, luy a laiſſé la liberté de ſuivre les mouvemens propres de ſa conſcience, qui luy ont fait faire cet éloge ſi juſte & ſi magnifique de Mr. Deſcartes ; ſi toutefois vous en exceptez ce qu'il luy reproche à la fin de l'article, qui eſt qu'au lieu d'expliquer les Mathematiques en Philoſophe, il a expliqué la Philoſophie en Mathematicien : car certes cela ne veut rien dire.

On ne trouve dans le 5. article que le jugement que l'Auteur fait de la bonté des ouvrages de Mr. Deſcartes. Il met les Meditations Metaphyſiques au dernier rang. Il y en aura d'autres peut-eſtre qui les mettront au premier, ſans qu'on puiſſe blâmer les uns ni les autres, parce qu'on ne diſpute point des gouts.

Les trois articles ſuivans, ne contiennent autre choſe, que des reproches que l'Auteur fait à Mr. Deſcartes de n'avoir pas eſté aſſez modeſte, & de s'eſtre attribué la gloire d'avoir inventé une infinité de choſes qui ont eſté trouvées par les Anciens. Le 9. art. eſt un éloge d'Ariſtote; & le dernier fait voir que les preceptes de la Morale de Mr. Deſcartes ſont fort communs, & qu'il a tort de croire qu'ils ſont émanez de ſa ſeule methode, parce qu'en effet ils procedent de l'ancienne Philoſophie, & ne ſont que les regles mêmes que preſcrit la ſageſſe naturelle. Comme cela ne regarde point le fond de la doctrine de Mr. Deſcartes, laquelle ſeule nous avons entrepris de deffendre, nous n'y répondrons point du tout.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

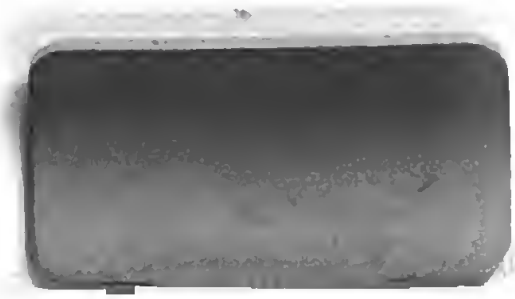
F. I. N.

## *EXTRAIT DU PRIVILEGE du Roy.*

PAr Grace & Privilege du Roy, donné à Verſailles le 18. Janvier 1691. ſigné, Par le Roy en ſon Conſeil, LE PETIT, & ſcellé du grand Sceau de cire jaune : Il eſt permis à Jean Cuſſon, Imprimeur & Libraire de Paris, d'imprimer, ou faire imprimer, vendre & diſtribuer un Livre compoſé par PIERRE SILVAIN REGIS, intitulé, *Réponſe à un Livre qui a pour titre, Petri Danielis Huetii, Epiſcopi Sueſſionenſis deſignati, Cenſura Philoſophiæ Carteſianæ* : ſervant d'éclairciſſement aux principales parties de la Philoſophie, & ſur tout à la Metaphyſique ; en tel volume, marge & caractere qu'il voudra choiſir, durant le temps de ſix années conſecutives, à compter du jour qu'il ſera achevé d'imprimer pour la premiere fois en vertu du preſent Privilege. Et deffenſes ſont faites à tous Imprimeurs, Libraires, & autres perſonnes de quelque qualité & condition qu'elles ſoient, de l'imprimer ny contrefaire en aucune maniere que ce ſoit, vendre ny diſtribuer aucuns Exemplaires contrefaits, à peine de quin-

ze cens livres d'amende, confiſcation des Exemplaires contrefaits, & de tous dépens, dommages & intereſts, ainſi qu'il eſt plus amplement porté par ledit Privilege.

*Regiſtré ſur le Livre de la Communauté des Libraires & Imprimeurs de Paris le 16. Mars 1691.*

Signé, P. AUBOUYN, Syndic.

Achevé d'imprimer pour la premiere fois en vertu du preſent Privilege, le 31. Mars 1691.